EDITORIAL TROTTA

hilary putnam jürgen habermas

normas y valores

Normas y valores

Normas y valores

Hilary Putnam
Jürgen Habermas

Introducción, traducción y notas de
Jesús Vega Encabo y Francisco Javier Gil Martín

E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-8164-992-5
Depósito Legal: S. 544-2008

Impresión
Gráficas Varona, S.A.

ÍNDICE

Introducción

PRAGMATISMO, OBJETIVIDAD NORMATIVA Y PLURALISMO. EL DEBATE SOBRE NORMAS Y VALORES ENTRE H. PUTNAM Y J. HABERMAS

Jesús Vega Encabo y *Francisco Javier Gil Martín*

La condición filosófica es la discrepancia. Afirmar que el desacuerdo es no ya inevitable sino inherente a la filosofía no quiere decir que el valor cognitivo de la reflexión quede por ello mermado en modo alguno. Cuando menos porque el desacuerdo suele movilizar un debate que las diferencias pueden avivar con sugerencias y matices y encaminar en direcciones inexploradas o que acaso se cerraron en falso o fueron relegadas antes de tiempo. Por otro lado, el debate tiene su propio lugar entre los géneros filosóficos y en la actualidad parece abrirse camino entre las monografías o las compilaciones de ensayos como una alternativa enriquecedora y dinámica. Por supuesto, hay otros géneros —como el tratado filosófico o la entrevista— que suelen construirse mediante la confrontación de posiciones. Pero el debate compromete además de manera directa a los participantes a profundizar la comprensión de las posiciones respectivas y a detectar los puntos genuinos de la discrepancia. Por ello se presenta como un medio particularmente propicio para el aprendizaje (mutuo). Así ocurre en el debate que Hilary Putnam y Jürgen Habermas han entablado en torno a la distinción entre valores y normas.

Si bien viene precedido por un acercamiento progresivo entre las filosofías de ambos autores desde mediados de los años ochenta y por discusiones mantenidas en diversos encuentros personales, el debate se abre propiamente cuando Putnam pronuncia en 1999 la conferencia «Valores y normas» en un congreso que tuvo lugar en Fráncfort con motivo del septuagésimo cumpleaños de Habermas. En ella incide, ante todo, en las dificultades de la ética del discurso para dar sentido al discurso racional sobre los valores y en cómo es-

tas dificultades proceden de mantener una estricta distinción —quizá una dicotomía— con la esfera de las normas. Lo más sorprendente de la estrategia argumentativa de Putnam es el modo como sitúa las posiciones de Habermas en una dialéctica en la que apenas puede verse reconocido el filósofo alemán: el peligro de la dicotomía entre normas y valores consiste en hacer recaer el discurso valorativo en el terreno de lo no-cognitivo y, por ende, en socavar la pretensión de universalidad de las normas.

En otra conferencia, ésta con motivo de unas jornadas sobre Putnam y la tradición del pragmatismo celebradas al año siguiente en Múnich, Habermas profundiza los puntos en común desde su planteamiento del *pragmatismo kantiano* e identifica importantes discrepancias entre sus respectivos puntos de vista. Además de aclarar por qué su diferenciación entre normas y valores no queda atenazada por una dicotomía y en qué sentido defiende posiciones cognitivistas y antirrealistas para con la objetividad de las normas y la de los valores, responde a los argumentos de Putnam sobre el estatuto de los enunciados evaluativos mediante dos estrategias: defiende la vigencia de la delimitación kantiana entre la razón práctica y la razón teórica, en contraposición con el modo en que se conectan las cuestiones teóricas y prácticas en Putnam; y expresa la sospecha de que éste se ve abocado a un realismo con respecto a los valores que equipara el sentido de la validez de los enunciados evaluativos al de los enunciados empíricos verdaderos.

Esta última acusación inflama la «Respuesta a Jürgen Habermas», la única réplica que Putnam presentó como conferencia en las citadas jornadas de Múnich. En ella, la cuestión de la objetividad de normas y valores y del alcance de la misma en relación con el realismo se perfila a partir de una clarificación de la noción de verdad y, además, pasa de nuevo a un primer plano la cuestión de cómo concebir el pluralismo ético[1].

1. El debate conoció una nueva ronda el 13 de noviembre de 2002, en un encuentro que tuvo lugar en Northwestern University (Estados Unidos) bajo el título «Norms, Facts, and Values. A Discussion between H. Putnam and J. Habermas». Las presentaciones orales expuestas entonces no han sido publicadas. Queremos agradecer a ambos filósofos los comentarios a nuestros puntos de vista. También queremos dejar constar nuestro agradecimiento a Fernando Broncano, Carlos Thiebaut, Cristina Lafont, Axel Müller, Juan Manuel Pérez Bermejo, Diego Lawler y Jorge Rodríguez Marqueze.

Esta introducción y las traducciones de los tres textos han podido completarse gracias a un proyecto financiado por el MEC (HUM2006-03221) y a una ayuda de la Fundación Caja Madrid.

No es difícil descubrir en esos tres textos interpretaciones erradas de cada uno de los autores sobre las posiciones del interlocutor. Sin embargo, los errores de interpretación proceden menos de una *mala lectura* por su parte que de un esfuerzo por identificar los aspectos en los que los matices en la lectura podrían dar cuenta de la posición real de cada uno. Nuestro objetivo en esta introducción es presentar el marco general en el que se desenvuelve el debate con vistas a registrar no tanto las posibles insolvencias hermenéuticas, sino el alcance de sus discrepancias y ciertos momentos que parecen reavivar un proceso de aprendizaje en curso. Las claves de la confrontación están a mano desde un principio. Putnam incide en lo inestable de la posición de Habermas sobre el punto de vista ético, en la medida en que su tratamiento de los juicios de valor y su estatuto bordea una variante no-cognitivista e incluso naturalista. Habermas replica que no renuncia a dar cuenta de la objetividad de los juicios de valor y de su contenido racional en términos cognitivistas. Por otro lado, Habermas destaca el riesgo de que aplicar la noción de verdad a los valores conduzca a un tipo de realismo comprometido metafísicamente con una clase especial de hechos y propiedades. Ahora bien, Putnam sugiere una forma de entender el realismo moral que sortea ese compromiso metafísico con entidades de valor. Nosotros trataremos de contribuir a despejar esos términos de la controversia. Pero, por descontado, el lector habrá de responder por su cuenta a una doble cuestión pendiente tras el debate: ¿es inmune el cognitivismo con respecto a los valores que defiende Habermas a las objeciones putnamianas? ¿Y es inmune el realismo respecto a los valores que defiende Putnam a las objeciones habermasianas?

En último término, este debate filosófico se ocupa también de la discrepancia en tanto que condición humana. En cuanto tal, la discrepancia no es sólo inevitable, sino que es incluso deseable, cuando menos en el terreno de las consideraciones evaluativas. En el seno de las sociedades donde el pluralismo es una realidad social que condiciona la convivencia de una pluralidad de formas y estilos de vida, de comunidades y visiones del mundo irreconciliables con conjuntos diferenciados y entrelazados de valores, la discrepancia nos impone por ello la tolerancia de puntos de vista ajenos y quizá enfrentados a modos de vida que creemos justificados y bien establecidos, pero también un esfuerzo cognitivo de comprensión de los potenciales normativos y existenciales de esos otros puntos de vista que pueden permanecer opacos a nuestra mirada actual. Pero, por más que convengan en que el desacuerdo es inevitable y hasta deseable para nuestras formas de vida democráticas y en que es recomendable y

hasta exigible la apertura mental hacia otras concepciones de la vida buena, Putnam y Habermas proponen dos explicaciones alternativas acerca de por qué esta constelación no debe socavar la objetividad y la racionalidad de las pretensiones que ligamos a los enunciados evaluativos y normativos. De nuevo, el lector tendrá que calibrar las respuestas de ambos filósofos y responder al desafío que plantean en el ejercicio de su confrontación: ¿hasta dónde tiene sentido el desacuerdo racional, con independencia de que se den las condiciones de su resolución definitiva? ¿Y qué explicación filosófica cabe ofrecer de la discrepancia racional, en especial cuando nos enfrentamos a cuestiones de valor y a la instauración de normas?

El hecho del pluralismo y del desacuerdo irreducible

Todo el debate entre Putnam y Habermas está atravesado por la cuestión de cómo dar cuenta de la comprensión más adecuada del pluralismo ético, y las acusaciones mutuas al final de los dos últimos artículos muestran a las claras la centralidad del problema. Esa cuestión se entrelaza indisolublemente con el tema en que se concentra el debate, el de la posibilidad de adquirir y justificar el conocimiento objetivo de valores y normas.

El punto de partida común a ambos filósofos es la aceptación del pluralismo como rasgo definitorio de las comunidades humanas y, de una manera específica, de las sociedades democráticas contemporáneas. En éstas conviven ideales y cosmovisiones cuyos preceptos, creencias e ideas de la vida buena no sólo difieren entre sí, sino que pueden discrepar de modo radical; y las discrepancias entre planes de vida incompatibles pueden generar conflicto social. Es un hecho que tales cosmovisiones e ideales integran diferencias de valor e incluso hacen explícita la incompatibilidad entre sus respectivos valores. Tal vez este pluralismo de valores sea un hecho inevitable que radica en la condición humana de seres que valoran o, incluso, que no pueden sino valorar. En cualquier caso, la asunción consciente de ese pluralismo involucra una tesis *sobre* los valores que les impide ponerse a resguardo de la reflexión y la crítica. Este carácter reflexivo y dinámico, inherente a las propias sociedades modernas, tiene un impacto sobre la cuestión de si es posible una solución universalista a los conflictos. Cabe, por ejemplo, plantear si se puede ser pluralista con respecto a distintos *tipos* de valor (que atañen a expresiones culturales, manifestaciones artísticas, creencias religiosas, etc.) y no serlo con ciertos valores morales o políticos de los que se espera una única

respuesta correcta. ¿Cómo se ha de gestionar, pues, el pluralismo en las sociedades democráticas?

Tanto Habermas como Putnam admiten que las sociedades democráticas y liberales están marcadas por el «hecho del pluralismo» (Rawls), esto es, por la existencia de visiones del bien comprehensivas que han de tolerarse y convivir pacíficamente en una sociedad estable pese a que sus diferencias sean inconciliables e incluso incompatibles. Ambos se plantean la cuestión de cómo debe entenderse el pluralismo y la convivencia entre tales visiones del mundo *también* en ese nivel político. Sin embargo, pretenden explicitar en términos epistemológicos el alcance de las pretensiones cognitivas de esas concepciones. Y, de hecho, sus respuestas a la cuestión de fondo sobre cómo entender el sentido cognitivo de los enunciados de valor es lo que les lleva a objetarse que el interlocutor no entiende correctamente el pluralismo de los valores y, por ende, el pluralismo de las culturas y visiones comprehensivas como congregaciones de valores.

Podemos encauzar la disputa en torno a esta cuestión de fondo del siguiente modo. Si la incompatibilidad entre distintos (sistemas de) valores involucra desacuerdos irresolubles y si no basta con la solución «política» de Rawls para enfrentarse en serio a la posibilidad de esa discrepancia en el terreno cognitivo, ¿atenta el hecho de que los desacuerdos sean en principio irresolubles contra la objetividad de los juicios de valor? A Habermas y a Putnam esta cuestión les viene impuesta por algunos argumentos que hacen de la misma discrepancia un motivo para dudar de la objetividad en cualquier ámbito de discurso. Existe al respecto un célebre argumento escéptico, muy utilizado desde la antigüedad. Putnam recuerda una versión del mismo en diversos escritos cuando trata el tema de la objetividad en relación con la dicotomía hecho/valor: si para que algo valga como hecho ha de establecerse como tal más allá de las divergencias y, por tanto, requiere de una convergencia en un cierto nivel, entonces en las áreas donde no parece que las disputas puedan resolverse tampoco habrá afirmaciones objetivas posibles. Este «argumento desde el desacuerdo» se aplica con tanta o mayor contundencia al terreno moral; en el caso de los juicios de valor, las discrepancias irresolubles implicarían la pérdida de objetividad de los mismos (y de los discursos normativos que discuten sobre ellos) y, según algunos autores, esto tendría como consecuencia inevitable el relativismo moral.

Frente a este tipo de argumentos, Habermas y Putnam defienden que el estatuto *normativo* de un valor, su estatuto en cuanto valor, mantiene una conexión interna con las razones que lo avalan y que

es posible justificar la objetividad de los juicios de valor bajo las condiciones modernas del pluralismo ético. Para ambos, la falta de un acuerdo general sobre los valores no implica la falta de objetividad de los mismos. Ahora bien, sus respectivas respuestas a ese desafío escéptico encaran de manera distinta esa necesidad de pensar la objetividad —en el terreno normativo en general y en el de los valores en particular— de un modo que no quede saturada por la idea de acuerdo final. De hecho, Putnam critica incluso desde esta perspectiva las versiones epistémicas de Apel y de Habermas sobre la determinación discursiva de las normas. La cuestión de fondo es, por tanto, la siguiente: si no es posible —y ni siquiera razonable— zanjar todo desacuerdo, ¿qué consecuencias tiene la ausencia de acuerdo para la objetividad de los juicios evaluativos (y de los juicios en el ámbito de la normatividad en general)?

El problema de la objetividad normativa

Antes de entrar en el núcleo de la discusión conviene tener presente dos cuestiones. Ambos filósofos defienden que es necesario mantener el lenguaje sobre la objetividad frente a quienes piensan —como Richard Rorty— que deberíamos renunciar a él. Este punto de acuerdo señala en ambos un deslinde frente a un escepticismo general sobre la objetividad en cualquier ámbito. Pero en su debate está también involucrada una segunda cuestión que concierne a un escepticismo particular sobre lo normativo, la de cómo entender las relaciones entre la objetividad que parece asegurarse en el ámbito de la ciencia (y en el conocimiento empírico en general) y la que aplicamos a las cuestiones normativas de cualquier tipo. Comencemos con esta segunda cuestión.

Hay enunciados que establecen condiciones normativas de la investigación teórica (como, por ejemplo, «No debe aceptarse una creencia en condiciones de evidencia insuficiente» o «Son preferibles las teorías más simples»). Otros enunciados normativos se ocupan de las acciones y relaciones humanas. Entre éstos, algunos presentan juicios con validez deóntica (como «Mentir es incorrecto» o «Debes decir siempre la verdad»); otros, juicios evaluativos (como «Es infame ser cruel» o «Es preferible ser casto a ser promiscuo»). La fuerza normativa que expresan tales enunciados prácticos es, en principio, diferente de la que hallamos en la investigación teórica y agrupa las demandas racionales asociadas tanto con los valores como con las normas.

El discurso normativo en general, tanto si se refiere al terreno teórico o práctico como si es evaluativo o deóntico, exhibe rasgos destacables. (*i*) A primera vista se trata de un discurso asertórico, lo cual puede sugerir que los enunciados normativos podrían ser verdaderos o falsos. (*ii*) Pero no se trata de un discurso puramente descriptivo, ya que establece condiciones de evaluación o prescripción que pueden dirigir y guiar la acción. (*iii*) Cada enunciado normativo sirve, a su vez, de base para una razón (para explicar el *porqué* de ciertas acciones). En principio, (*i*) sugiere que el discurso normativo está dotado de valor cognitivo para los propios agentes, (*ii*) que su diferencia específica radica en su referencia interna a la acción y (*iii*) que la aceptación de los juicios podría estar motivada racionalmente. Ahora bien, si estamos ante un discurso cognitivamente significativo, ¿cómo se llega a conocer *objetivamente* lo que afirman tales enunciados?

No podemos dar por supuesto que la explicación de la objetividad de los enunciados empíricos y los enunciados científicos no sea problemática. (Éste es, de hecho, uno de los puntos del debate entre Habermas y Putnam.) No obstante, si nos atenemos a una concepción muy extendida acerca de ese tipo de enunciados cognitivos, podríamos suponer que es el mundo (los hechos y sus componentes, propiedades y objetos) el que los hace verdaderos o falsos, que es la verdad la que da cuenta de su objetividad y que es posible la convergencia racional sobre los enunciados verdaderos. ¿Puede verse la objetividad de los enunciados normativos (tanto en el terreno del conocimiento teórico como en el de la ética) en los mismos términos?

Otro supuesto no menos controvertido concierne al *naturalismo*, la posición de carácter metafísico y metodológico que establece que en las explicaciones no espurias sólo es legítimo recurrir a entidades y propiedades que sean naturales o compatibles con las postulaciones científicas. Dado que los argumentos a favor de la objetividad normativa suelen apelar a la condición (*ii*) antes mencionada y dado que la prescriptividad no parece ser una propiedad identificable en el mundo, el lenguaje normativo y evaluativo parece tratar con entidades y propiedades «anómalas» (según la denominación de John Mackie) en términos naturales o científicos. El naturalismo ofrece una visión metafísica que parece ineludible según los criterios de autoridad cognitiva impuestos por la ciencia y que hace problemática la inserción de las normas y los valores en el mundo tal y como lo describe la ciencia. Si se supone, en suma, que la ciencia puede llegar a ofrecer *autorizadamente* una *descripción* ajustada y completa de la realidad, en ésta no cabría ningún tipo de aspectos normativos, ni los ligados

al significado (o a la intencionalidad) ni los ligados a los valores y las normas éticas. Por más que recorramos todos los hechos, no encontramos valores (u otro tipo de propiedades normativas).

Si eso es así, la tensión entre las condiciones (*i*) y (*ii*) nos lleva al siguiente escenario. Si no hay nada en el mundo que haga verdaderas las proposiciones normativas, entonces no parece posible sostener (*i*) y, por tanto, se requiere explicar la «apariencia asertórica» del lenguaje normativo. Si, por el contrario, se quiere mantener (*i*), entonces habría que reconocer la existencia de *hechos* normativos que hacen verdaderos los enunciados y, por tanto, renunciar a la imagen naturalista descrita en el párrafo anterior; o bien habría que atenerse a esa imagen y ofrecer una reducción de corte naturalista. Las posiciones *no-cognitivistas* niegan que los enunciados evaluativos y normativos expresen —aunque lo pretendan— proposiciones que puedan ser verdaderas o falsas. El *realismo normativo* (no-naturalista) es la posición según la cual dichos enunciados expresan proposiciones cuya verdad o falsedad remite a hechos normativos no-naturales. Por último, para un posible *realismo reductivo* la verdad de dichos enunciados corresponde a hechos naturales no-normativos. El presupuesto común a estas tres posiciones y al tipo de argumentos antes referidos es que, si nos atenemos en serio a lo que la ciencia nos enseña sobre el mundo, realmente *hay* un problema en cualquier lenguaje intencional que incorpore una dimensión normativa y en el lenguaje moral en particular.

Obviamente, no estamos ante un cuadro completo de todas las posiciones en liza, pero con ellas se dibujan con claridad tres frentes contra los que batallan tanto Putnam como Habermas. En primer lugar, ambos rechazan ciertas variantes no-cognitivistas, para lo cual aducen razonamientos de corte pragmatista en contra de la asimilación de la objetividad de los enunciados normativos a la de los enunciados empíricos y científicos. En segundo lugar, ambos rechazan la ontología inflacionaria del realismo que postula la existencia de cosas o cualidades no naturales, que no son analizables en términos de otras cualidades y que se supone que son accesibles a un tipo de intuición especial por la cual determinamos la corrección de nuestros juicios normativos. Y, por último, ambos rechazan la ontología deflacionaria de cierto realismo reductivo que intenta enmendar nuestros juegos de lenguaje normativos mostrando que sus propiedades o conceptos son en realidad cosas distintas a las que suponemos y, de hecho, reducibles a un lenguaje naturalista. Sorprendentemente, sin embargo, Putnam y Habermas se acusan de incurrir subrepticiamente en alguna variante de una (o varias) de esas tres posiciones.

Para acercarnos al sentido de esos acuerdos y de esas imputaciones, el primer paso es retomar la cuestión del escepticismo sobre la noción de objetividad en general. Rorty y otros filósofos apelan al fracaso de ciertas imágenes y concepciones filosóficas para tratar de acabar con la seducción del discurso sobre el conocimiento, la representación, la objetividad y la racionalidad. Si perdiera su atractivo la imagen de la objetividad que antes veíamos (basada en las nociones de independencia del mundo, de verdad y de convergencia), ¿bajo qué rasgos se podría reconstruir la idea de objetividad en general? Esa cuestión resulta central porque el abandono de la objetividad conllevaría la renuncia al carácter normativo de la verdad y la justificación, algo que Habermas y Putnam tampoco están dispuestos a aceptar. Ciertamente, ambos convienen con Rorty en que no debe verse la objetividad desde la perspectiva de un cartografiado de una realidad independiente del lenguaje y en que la intrincada interpenetración de lenguaje y mundo implica que las pretensiones cognitivas de nuestros vocabularios remiten a condiciones intersubjetivas de un entendimiento en el interior de una comunidad. Ahora bien, esa orientación pragmatista, según la cual descubrimos los rasgos de nuestro trato con el mundo en los entramados prácticos compartidos comunitariamente, se traduce en Rorty en la sustitución de la referencia al mundo objetivo por la apelación a la comunidad que se guía en cada caso contextualmente por los «criterios» de cada juego de lenguaje. Tales criterios nos permiten hablar de verdad o falsedad, de mejor o peor, y de prácticas públicas de justificación sólo en tanto que son relativos a las opiniones e intereses de la comunidad que domina tales juegos. Pero en el interior de ésta únicamente tiene sentido la búsqueda solidaria de la coincidencia más amplia posible de opiniones y de intereses.

Habermas y Putnam insisten en la ilegitimidad del tránsito desde el rechazo del realismo metafísico a un contextualismo que se muestra escéptico con la noción de objetividad en todos los terrenos. En contra de las conclusiones rortyanas, consideran que la vida moral y pública no sale precisamente ganando con la sustitución de la objetividad por la solidaridad y que el giro pragmatista no debe concluir en un «escepticismo» contextualista. Sin embargo, pese a su innegable aire de familia, esas respuestas a la versión pragmatista de Rorty muestran que en realidad no coinciden en el modo de recuperar una noción de objetividad que después pueda hacer su servicio en el terreno de lo normativo y, en especial, en el terreno de las orientaciones evaluativas y morales.

El pragmatismo kantiano: acerca de tres (presuntos) puntos de acuerdo

En *Verdad y justificación*, Habermas plantea sus críticas a Rorty desde una posición filosófica, el pragmatismo kantiano, cuyos objetivos afirma compartir con Putnam. Hay al menos tres líneas de argumentación en las que parecen existir puntos de acuerdo.

En primer lugar, el pragmatismo kantiano resulta del tránsito desde la filosofía de la conciencia, centrada en las estructuras subjetivas necesarias para el conocimiento de los objetos, a una filosofía del lenguaje donde la primacía se sitúa en las prácticas de los seres capaces de lenguaje y acción. Ese pragmatismo se califica de kantiano porque «se apoya sobre el *factum* transcendental de que los sujetos capaces de lenguaje y de acción, que son sensibles a las razones, pueden aprender; es más, a largo plazo 'no pueden no aprender'»[2]. Dado que las condiciones de posibilidad de nuestras formas diversificadas de acceso al mundo sólo se dan en el interior de juegos del lenguaje (como complejos de acciones y palabras), sigue vigente una dimensión transcendental que ya no se encarna en un sujeto que se sitúa más allá de las condiciones espacio-temporales de las prácticas y formas de vida socioculturales. La «condición de posibilidad de la experiencia objetiva» admite por ello una destranscendentalización de corte wittgensteiniano: los presupuestos epistémicos irrebasables, internos a una forma de vida, hacen posible la experiencia del mundo objetivo para los miembros de tal forma de vida, pero ese tipo de experiencia sólo accede al mundo objetivo desde dentro del propio horizonte de esa forma de vida. No obstante, para Habermas, ese sentido deflacionado de lo transcendental excede las condiciones contextuales mediante las cuales las prácticas de justificación se aplican en el interior de los juegos del lenguaje[3]. Dejando de lado la cuestión de que la concepción de lo transcendental tras el giro lingüístico es diferente en ambos autores, es notorio que Putnam reconoce que hay un aspecto de la razón que no es inmanente a las prácticas y a las tradiciones[4] y

2. J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1999, p. 16 (trad. cast., *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, ²2007, p. 17).

3. «La concepción detranscendentalizada de la espontaneidad creadora de mundo es compatible, al menos, con la expectativa de descubrir rasgos transcendentales *universalmente extendidos* que caractericen la constitución de las formas socioculturales de vida *en general*» (*ibid.*, p. 29; trad., p. 29).

4. Véase, por ejemplo, «Why Reason can't be naturalized?», en H. Putnam, *Realism and Reason. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1983, pp. 234-240.

que, por ejemplo, la posibilidad de la crítica a través del cambio de paradigmas recoge esa dimensión transcendente de la razón.

En segundo lugar, el pragmatismo kantiano actualiza la superación kantiana de la oposición entre dogmatismo y escepticismo, traducida hoy día en las figuras del realista metafísico y del relativista. A este respecto, Habermas pergeña la defensa de un cierto tipo de realismo, que considera en línea con el «realismo interno» de Putnam[5]. Dicha defensa se apoya en una confluencia entre, por un lado, el énfasis pragmatista en los procesos de aprendizaje a través del trato activo con la realidad y del intercambio lingüístico con los otros y, por otro, un naturalismo débil que contempla esos procesos en continuidad con los procesos evolutivos de la especie que han ayudado a configurar nuestras formas de vida culturales. Habermas coincide así con Putnam en la renuncia explícita al naturalismo en sentido reduccionista o cientificista[6]. Pero defiende además la *presuposición* realista de la existencia de un mundo objetivo que nos es accesible intersubjetivamente, pero que no está a nuestra disposición y que permanece idéntico con independencia de nuestras interpretaciones. Mientras que la noción de referencia captura la prioridad ontológica del mundo objetivo concebido nominalistamente, la noción de verdad (bien que acoplada recursivamente a sus contextos de justificación) captura la prioridad epistemológica del mundo de la vida articulado lingüísticamente. Pero para mantener el sentido realista del *factum* transcendental del aprendizaje, la prioridad epistémica del mundo de la vida, por la cual nos referimos a los hechos con enunciados, no debe absorber la prioridad ontológica del mundo objetivo, por la cual nos referimos a los mismos objetos bajo descripciones distintas. De este modo, la presuposición realista y pragmática del mundo objetivo, indisponible e idéntico, posibilita la invariancia de la referencia tanto en la comunicación cotidiana como en la investigación científica, donde las definiciones conceptuales de los objetos se revisan dentro de un marco teórico mediante nuevos conocimientos sobre la extensión correcta de los conceptos. Además de hacer compatibles nues-

5. De hecho, Habermas afirma que Putnam no ha abandonado en lo esencial el realismo interno o que sólo lo ha pospuesto en la denominación. Esta afirmación es discutible. Como veremos, hay, por ejemplo, varios aspectos ligados a la noción de verdad que el último Putnam ya no defendería (aunque sí parece seguir ateniéndose a lo esencial de su posición sobre la relatividad conceptual).

6. Ambos sostienen que la mente o la razón no pueden ser naturalizadas en ese sentido y que «es indudable que, en un sentido *no*-reduccionista de 'naturaleza', nosotros y nuestras habilidades somos parte de ella» (H. Putnam, *Words and Life*, ed. de J. Conant, Harvard University Press, Cambridge, 1994, p. 312).

tras intuiciones realistas con el pluralismo epistémico, la referencia al mundo objetivo ayuda a explicar nuestra ampliación del conocimiento en los procesos de aprendizaje cognitivamente orientados que tienen lugar dentro de un mundo previamente interpretado.

No obstante su recepción de la versión putnamiana de la invariabilidad de la referencia, lo que Habermas llama «la presuposición de un mismo concepto formal de mundo» no concuerda con lo que Putnam denomina «una vuelta al realismo de sentido común», a la idea wittgensteiniana sobre las «sillas» y las «mesas», según la cual el realismo asume que existen objetos que no son parte del pensamiento o del lenguaje y que nuestros enunciados captan «hechos» de modo correcto. En todo caso, el rechazo del realismo metafísico exige en ambos filósofos una forma alternativa de comprender la objetividad.

Habermas defiende una concepción formal de la misma, derivada de los presupuestos normativos que son constitutivos de nuestras prácticas comunicativas y, en primera instancia, del presupuesto de un sistema formal de mundos[7]. Nuestro acceso cognitivo a diversos ámbitos de la realidad viene posibilitado por tres conceptos formales de mundo que funcionan como un sistema de coordenadas en nuestros procesos cooperativos de entendimiento: el mundo objetivo, un mundo social de relaciones interpersonales legítimamente reguladas y una pluralidad de mundos subjetivos (o incluso de mundos sociales o comunidades humanas). Por lo que respecta a la objetividad de los enunciados científicos y empíricos, la entiende como un rasgo estructural que resulta del presupuesto formal del mundo objetivo interno a nuestras prácticas asertóricas y operativo desde la perspectiva de los agentes, para quienes rige la diferencia entre lo verdadero y lo que tenemos por verdadero.

Por su parte, Putnam adopta la expresión de conocimiento «objetivo humanamente hablando»[8]. La imagen metafísica que anhela reconstruir las relaciones con la realidad desde el punto de vista de un ojo de Dios renuncia a esa faz humana de la objetividad y la verdad. La respuesta de Putnam a dicha imagen ha variado con los años, pero

7. Véase, por ejemplo, J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handlens*, vol. I, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981 (trad. cast., *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Taurus, Madrid, 1987) y *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988, pp. 61-149 (trad. cast., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 65-151). Véase también C. Lafont, «Is Objectivity Perspectival?», en M. Aboulafia *et al.* (eds.), *Habermas and Pragmatism*, Routledge, London/New York, 2002, pp. 185-209.

8. H. Putnam, *Realism with a Human Face*, ed. de J. Conant, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990, pp. 210, 226.

al cabo parece incidir en que no se trata de mostrar la *imposibilidad* de adoptar esa perspectiva externa para comparar el lenguaje y el mundo, sino de reconocer que es difícil hacer siquiera *inteligibles* las demandas del realista metafísico. Aquí reside también, para Putnam, el mayor error de la afirmación rortyana de que no es posible representar las cosas como son en sí mismas. Desde Kant, la búsqueda de una objetividad y una verdad humanas implica mostrar lo vacío que resulta hablar de las cosas tal y como son «en sí mismas». Pero que no haya un lenguaje *del* mundo ni clases privilegiadas de objetos y propiedades no significa que no haya representación posible ni corrección de nuestros lenguajes o que no haya «acuerdo» con la realidad ni referencias determinadas a objetos.

Este *tono* wittgensteiniano modula el supuesto pragmatismo kantiano de Putnam. No es casual que en el segundo capítulo de su libro *Pragmatism* sustituya la pregunta de si Wittgenstein era un pragmatista por la de si era un neokantiano[9]. Lo fue —responde Putnam— en la medida en que reconoció que describir el mundo *no es* copiarlo, sino apropiárselo cognitivamente según diferentes propósitos; y en la medida en que deflacionó el kantismo lo suficiente como para renunciar a una clasificación entre lenguajes de primera y de segunda con arreglo a su valor cognitivo y como para recuperar a la vez el sentido ordinario de nociones «metafísicamente» cargadas, como experiencia, mundo, objeto, etc. No hay, según esto, nada anómalo en las nociones de representación o de objetividad, cuando se mantienen en los límites de lo que son nuestras prácticas cotidianas (y científicas). En cambio, es la búsqueda «fantástica» de perspectivas externas o arquimedeanas lo que *desvirtúa* la práctica en la que estas nociones tienen sentido. Y lo mismo vale, según Putnam, para la objetividad normativa en el interior de nuestras prácticas cotidianas (y científicas).

Hay una tercera idea del kantismo wittgensteiniano de Putnam que enlaza con una tesis central del pragmatismo kantiano de Habermas: la prioridad de la práctica y de la perspectiva de la primera persona. Varios aspectos están implícitos en esta última idea. El primero es la «supremacía del punto de vista del agente»[10], que comporta un compromiso personal del agente con las creencias de las que busca cierta confirmación. Implica también que es irrenunciable el punto

9. H. Putnam, *Pragmatism. An Open Question*, Basil Blackwell, Oxford, 1995, pp. 27-56 (trad. cast., *Pragmatismo. Un debate abierto*, Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 45-84).

10. H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle, Ill., 1987, p. 70 (trad. cast., *Las mil caras del realismo*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 137).

de vista del participante para dar sentido del carácter irreduciblemente normativo de nuestras prácticas. Es preciso adoptar la perspectiva de un «jugador implicado» en los juegos del lenguaje para *reconocer* cómo se dan las condiciones de una conducta razonable en su interior. En otras palabras, esa perspectiva que nos hace valorar nuestras mejores prácticas se manifiesta en el reconocimiento de la legitimidad de «las cuestiones normativas en primera persona»[11].

La primacía de la práctica involucra igualmente la idea de indispensabilidad[12]. Los «argumentos desde la indispensabilidad» muestran que la objetividad y el cognitivismo en relación a un dominio discursivo han de explicarse conjuntamente. Para ello dirigen la atención no a la ontología que supuestamente podría dar cuenta de la objetividad en ese dominio, sino a la *función* que desempeñan en él los enunciados de los que se trate. La indispensabilidad tiene que ver con la *inteligibilidad* de ciertos conceptos y prácticas y legitima desde ahí un cierto esquema conceptual sin seguir el camino completo de una fundamentación transcendental. Así, por ejemplo, es indispensable para *dar sentido* a los enunciados de las ciencias físicas suponer el carácter cognitivo de las matemáticas.

Según Putnam, la indispensabilidad permite asegurar que *tratemos como* verdaderos o falsos a cierto tipo de enunciados. Sólo si se asume un punto de vista arquimedeano, exterior a los discursos y prácticas en los que estamos envueltos, podría contemplarse ese tratamiento de los enunciados como algo meramente ilusorio y argumentarse cierta dispensabilidad (reducción o eliminación) del sentido cognitivo de tales enunciados. Los argumentos de indispensabilidad ayudan a conjurar la amenaza de perder la objetividad en distintos terrenos y de sucumbir a un no-cognitivismo que supone una revisión del presunto contenido cognitivo de dichos enunciados. En particular, tratar los enunciados morales como verdaderos o falsos, es decir, en cuanto cognitivamente significativos *porque* son indispensables en

11. H. Putnam, *Words and Life*, cit., p. 167 (trad. cast., H. Putnam, *La herencia del pragmatismo*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 171-172). Putnam identifica este planteamiento en la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas; véase *Pragmatism*, cit., pp. 47-48 (trad., pp. 70-71).

12. «El corazón del pragmatismo es la idea de que las nociones que son indispensables para nuestras mejores prácticas están justificadas por ese mismo hecho; y, a este respecto, yo soy un pragmatista» (H. Putnam, «Comments and Replies», en P. Clark y B. Hale [eds.], *Reading Putnam*, Blackwell, Cambridge, 1994, p. 260). Sobre el estatuto y el alcance del argumento de la indispensabilidad véase, por ejemplo, la réplica de Putnam a Richard Wagner en J. Conant y U. M. Zeglen (eds.), *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*, Routledge, London/New York, 2002, pp. 38-39.

la inteligibilidad del propio juego del lenguaje moral, es equivalente a excluir la posibilidad de una revisión que convierta en ilusorias nuestras prácticas y convicciones morales ordinarias. Desde el interior de esas prácticas sería *incoherente* considerar a los enunciados morales como carentes de estatuto cognitivo.

El supuesto subyacente a los argumentos que proceden desde el punto de vista externo contra la objetividad y el cognitivismo del lenguaje ético (y en los ámbitos normativos en general) es, según Putnam, una extraviada dicotomía entre hechos y valores. Es la noción de «hecho» la que carga el peso de esas argumentaciones. Si un «hecho» no es más que lo verificable por medios empíricos, difícilmente identificaremos hechos normativos. Pero no se trata tan sólo de que los enunciados normativos no pueden retrotraerse a un lenguaje descriptivo fundamental; es que la misma dicotomía es desesperadamente borrosa toda vez que «el valor y la normatividad permean la *totalidad* de la experiencia»[13].

La indispensabilidad prohíbe adoptar una perspectiva externa desde la cual devaluar nuestra vida moral o nuestras prácticas normativas a la vez que permite captar el sentido de que las razones tengan *autoridad* para nosotros. Nuestra vida se tornaría ininteligible si no nos viéramos a nosotros mismos afectados por la autoridad de las normas y los valores. Para Putnam, el lenguaje normativo es indispensable porque es *constitutivo* del punto de vista de los participantes. Para Habermas, hay prácticas tan fundamentales o irrebasables que carecen de un «equivalente funcional», y sería muy difícil entender qué significaría su disolución toda vez que «sólo pueden ser sustituidas mediante una práctica *del mismo tipo*»[14]. Para ambos autores, además, esto introduce una constricción sobre el tipo de explicaciones filosóficas acerca del estatuto de esas prácticas: que deben respetar ese punto de vista del participante, el cual implica cierta autocomprensión de lo que es su lugar en el desarrollo de tales prácticas.

13. H. Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, p. 30 (trad. cast., *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 45). A esto se añade el que las sospechas sobre el estatuto cognitivo —y la anomalía ontológica— de las normas y valores morales no dejarían de afectar también a sus cómplices epistémicos, entre ellos los valores que resultan indispensables para la propia ciencia: «la ciencia presupone valores [y esos] valores epistémicos (coherencia, simplicidad y demás) [...] están en el mismo barco que los valores éticos con respecto a la objetividad» (*ibid.*, p. 4; trad., p. 18). Aquí radica el núcleo del célebre argumento de los «cómplices culpables», que Habermas comenta en varios pasajes de su réplica a Putnam.

14. J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., p. 19 (trad., p. 20).

No obstante, el problema normativo no reside sólo en la explicación de la función de los conceptos normativos; concierne igualmente a cómo se justifican nuestros requisitos de racionalidad. Y es esta doble exigencia pragmatista la que ilumina la posibilidad del conocimiento normativo en general. Las raíces kantianas reaparecen en este punto. Para Putnam, la *reflexión* sobre nuestras prácticas abre el camino al reconocimiento de las condiciones que hacen posible la agencia moral justificada. Desde luego, la reflexión surge desde la práctica de la investigación y, dada la falibilidad de toda investigación, no podrá suponerse que los valores y las normas estén infaliblemente justificados. Pero las condiciones para la revisabilidad de nuestras demandas morales no pueden darse si no es desde la actitud normativa. En suma, las razones justificadoras con autoridad normativa se manifiestan prioritariamente desde el punto de vista de la primera persona.

Habermas y el estatuto cognitivo de las normas y de los valores

Recapitulemos brevemente el punto de arranque del debate. Lo que está en cuestión es el carácter cognitivo y la objetividad de los enunciados normativos (morales). Su contenido cognitivo no puede ser independiente del tipo de autoridad que las razones ejercen sobre los agentes comprometidos en primera persona con la aceptación de las afirmaciones normativas. Y la objetividad debe verse al menos desde la función que los conceptos y enunciados normativos desempeñan en la práctica de tales agentes. Ahora bien, ¿se comportan todos los enunciados normativos de igual modo en relación a la autoridad de las razones y al fundamento de su objetividad? ¿Adquieren los enunciados evaluativos su fuerza normativa de la misma manera que los enunciados deónticos? ¿Son cognitivos y objetivos en el mismo sentido? ¿Y qué papel desempeña la realidad a la hora de explicar el conocimiento normativo, evaluativo y deóntico, y su objetividad?

Habermas establece la distinción entre valores éticos y normas morales mediante cuatro rasgos[15] que revelan el linaje kantiano de su ética del discurso (como una teoría moral cognitivista, deontológica,

15. Véase, por ejemplo, J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991, pp. 168-169, 178 (trad. cast., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 175-176, 183-184); Íd., *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994, pp. 190, 310-311 (trad. cast., *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, [5]2008, pp. 220-221, 328); Íd., *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, pp. 72-73, 367-369.

universalista y procedimental), así como su diferenciación entre los discursos morales y los discursos éticos.

1. Mientras que las normas satisfacen expectativas de comportamiento interpersonales y generalizadas en cuanto al marco temporal, al espacio social y a la situación de acción, los valores reflejan preferencias socioculturales compartidas intersubjetivamente. Aquéllas disponen de un código cognitivo binario de validez (correcto/incorrecto), análogo al principio de bivalencia verdadero/falso. En cambio, la validez gradual y transitiva de las configuraciones valorativas admite niveles y relaciones de preferencia, que implican que hay bienes más atractivos o preciados que otros. Por eso, de manera similar a los enunciados empíricos y teóricos y a diferencia de los valores, las normas admiten la premisa de que es posible dar con una única respuesta correcta.

2. Las normas justificadas vinculan nuestra voluntad con independencia de que vengan impuestas o estén socialmente admitidas, y su validez deóntica traslada a los enunciados morales una fuerza de obligatoriedad que está destinada a la acción moral. Los valores, en cambio, pueden ser juzgados mediante deliberaciones prudenciales y realizados con acciones teleológicas. Mientras que la validez deóntica de los mandatos morales orienta la acción de modo categórico sobre la base del carácter vinculante de las normas, los enunciados evaluativos tienen el rango de recomendaciones o consejos relativos a ciertas preferencias acordes con nuestras visiones de la vida buena.

3. El código binario de la validez de las normas se define en la clave deontológica de lo justo o lo correcto y, a la inversa, el sentido de lo categórico se define en la clave epistémica de lo justificado. El que la validez deóntica descanse en la justificación racional de las normas para todos sus destinatarios significa que ellas incorporan lo que está en el interés de todos por igual o lo que es bueno en igual medida para todos. Si una norma resulta del proceder universalizador de un discurso emprendido desde el punto de vista de lo que *todos* podrían querer, su carácter vinculante es absoluto y universal. Esto contrasta con la particularidad y la relatividad electiva de los valores, a los que nos adherimos desde el punto de vista de lo que es mejor para mí o para nosotros. Mientras que las normas merecen un reconocimiento incondicionado y universal, el reconocimiento del carácter vinculante de los valores es siempre relativo a entramados culturales contingentes.

4. Las normas entablan interrelaciones de coherencia dentro de un sistema, en contraste con la flexibilidad y las configuraciones variables de las jerarquías valorativas. A este respecto hay que considerar

el agnosticismo (o, como dice Putnam, el minimalismo) del procedimiento con el que se juzga la aceptabilidad racional de las normas: el discurso moral no valida contenidos de los que él mismo se dota, sino que son los participantes en ese discurso, los autores y destinatarios en la comunidad moral, quienes deliberan sobre cuestiones prácticas y el logro del acuerdo sobre las normas. Justo porque no prejuzga contenido normativo alguno ni opera indiscriminadamente con los temas que entran en la deliberación en tanto que razones cualificadas, admite la inclusión de los intereses y valores de los afectados que sean relevantes para la formación de un juicio imparcial sobre los deberes y normas morales. Por ello, un discurso que examina varias capas de cuestiones en sucesivas etapas de reflexión puede obtener una ordenación de los deberes y normas morales. El procedimiento de universalización sólo establece un filtro para las normas que deben mantener relaciones de coherencia y no contradecirse entre sí. Según Habermas, los reordenamientos y la ponderación entre normas, así como la justificación de posibles excepciones, resultan cruciales en los discursos de aplicación en los que se dirime la selección imparcial entre normas válidas *prima facie*.

Esta delimitación entre normas y valores trata de aclarar qué hay que entender por problemas de justicia y por problemas de la vida buena y cuál es el tipo de soluciones correspondientes. No intenta desplazar las cuestiones valorativas a los márgenes de la razón práctica, sino redistribuir en ésta ámbitos de justificación diferentes. Ciertamente, los valores derivan su objetividad del reconocimiento intersubjetivo, dentro de una cultura o una forma de vida, por parte de las personas o los colectivos implicados. Son además componentes de lo práctico que pueden ser candidatos a quedar incorporados en normas. No obstante, en contraste con la determinación epistémica de las normas, los valores manifiestan un estatuto cognitivo «débil» en razón de su carácter transitivo y preferencial, de su vinculatoriedad teleológica y prudencial, de su dependencia contextual y relativa al agente, y de sus jerarquías variables, a la vez flexibles y tensas.

La objeción principal de Putnam a esa delimitación entre el uso moral y el uso ético de la razón práctica recuerda por momentos algunos motivos de la crítica de Hegel a Kant. Para él, la ética del discurso incurre en un minimalismo sobre las normas que se apoya en un no-cognitivismo y un relativismo sociológico sobre los valores[16].

16. Los dos argumentos que destacamos a continuación parecen combinar en una nueva variante los argumentos de la indispensabilidad y de los cómplices culpables, a los que nos hemos referido más arriba.

Un argumento afirma que, como el vocabulario evaluativo es ubicuo e indispensable para nuestra forma de vida moral, no podremos dar sentido al contenido de las normas sin recurrir a valores. Y dado que, según Putnam, el procedimiento de la ética del discurso pretende discriminar las normas a costa de los valores, el inevitable enturbiamiento ético de los conceptos morales lo condena a un vacío formalismo. Un segundo argumento sitúa la propuesta de Habermas entre un minimalismo kantiano *à la Korsgaard* y un relativismo aristotélico *à la Williams*. Habermas contemplaría las normas como productos universales depurados por la versión discursiva del imperativo categórico, tomado como la única regla fundamental; y, al igual que Korsgaard, bordearía la contraposición kantiana entre razón e inclinación que excluye a los valores no universalizables de la consideración racional. Por otro lado, contemplaría tales valores en términos naturalistas como productos sociales contingentes de mundos de la vida particulares y, de manera parecida a Williams, relativizaría la validez de aquéllos según los criterios locales de éstos. Pero si el vocabulario evaluativo es indispensable para las normas presuntamente universales, el relativismo con respecto a los valores —concluye Putnam— no puede dejar de afectar a la objetividad y la validez universal de las normas. Acoplar un relativismo ético de los valores a un minimalismo moral resulta demoledor para la validez objetiva de las normas. De ahí que Putnam entronque esa estrategia en su primer artículo con la fallida estrategia del positivismo lógico, el cual, al aferrarse a un ámbito de mínimos irrecusable, cedió tanta cancha al escepticismo fuera de ese ámbito cientificista que a la postre pagó con el crédito depositado en la propia objetividad científica.

En respuesta a esa objeción, Habermas precisa el antirrealismo de su cognitivismo moral «fuerte» sobre las normas y de su cognitivismo ético «débil» sobre los valores y expone cómo se articulan ambos desde la perspectiva de los participantes[17]. La ética del discurso no queda presa de la dicotomía kantiana entre razón e inclinación ni bordea el no-cognitivismo de los positivistas lógicos, porque la diferenciación entre normas y valores no implica que los últimos carezcan de estatuto cognitivo. El significado y la relevancia de los enunciados

17. Aunque Habermas no emplea en su artículo de réplica a Putnam los calificativos que hemos entrecomillado, no parece descaminado asignárselos a la luz de varias de sus exposiciones; véase, por ejemplo, *Erläuterungen zur Diskursethik*, cit., pp. 81-99, 100-118, 120-125 (trad., pp. 87-104, 109-126, 128-134); *Die Einbeziehung des Anderen*, cit., pp. 14-15, 38-46, 313-316; y *Wahrheit und Rechtfertigung*, pp. 282-283 (trad., pp. 271-272).

evaluativos deben ser debatidos en discursos éticos, relativos a la clarificación racional de los proyectos y formas de vida de las personas y de los colectivos. Su objetividad, lejos de quedar confinada en la asunción de una serie de costumbres o convenciones, depende de que merezcan aceptación en tanto que están sujetos al examen crítico de los implicados y apoyados por buenas razones. El cognitivismo débil sostiene, pues, que los valores son objetivos si, y en tanto que, son reconocidos intersubjetivamente como los resultados mejor garantizados racionalmente con respecto a mí o a nuestra concepción de la vida buena. Es gracias a esa acreditación racional como pueden *también* llegar a contar en nuestras deliberaciones morales y a ser incorporados en las normas que están destinadas a obtener un acuerdo razonable. Además, Habermas enfatiza que nuestro punto de vista moral surge desde dentro de las condiciones éticas de una comunidad y de su forma de vida compartida, si bien nos impone una mirada distinta de la del punto de vista egocéntrico o etnocéntrico de los discursos éticos. De ahí que siempre hagamos la distinción entre cuestiones de justicia y cuestiones de la vida buena desde la perspectiva interna de los participantes y que sólo desde ella estemos autorizados a conceder prioridad a las primeras sobre las segundas.

Verdad, corrección normativa y justificación

Si el lenguaje de la objetividad es aplicable al ámbito de la moral y de la ética porque es indispensable (Putnam) o irrebasable (Habermas) para los propios agentes, ¿cabe entonces explicar en términos de verdad las pretensiones de objetividad que esos sujetos adjudican a las normas y los valores sobre los que disputan con buenas razones? Putnam insiste en que también los enunciados morales (y normativos) pueden ser considerados como verdaderos o falsos y que, de hecho, son considerados así por los propios agentes. Para Habermas, hablar de «verdad» en ese sentido parece involucrar un realismo moral de tipo sustantivo, comprometido con una dudosa especie de detección de propiedades valorativas y normativas en la realidad. Ahora bien, si hablamos de verdad en un ámbito de discurso, ¿es inevitable postular hechos que son transcendentes al reconocimiento por parte de los sujetos y que hacen verdaderos a los enunciados correspondientes?

Por su parte, Habermas distingue entre la «verdad» en el terreno de la razón teórica y la «corrección normativa» en el terreno de la razón práctica. Podemos enumerar seis afirmaciones con las que Habermas precisa esa distinción entre pretensiones de validez:

1. La noción de verdad no puede ser conceptualmente analizada en términos epistémicos de justificación o de aceptabilidad racional.

2. La noción de verdad es transcendente al reconocimiento.

3. La noción de verdad incorpora una dimensión ontológica.

4. La noción de corrección normativa ha de ser conceptualmente analizada en términos epistémicos de justificación o de aceptabilidad racional.

5. La noción de corrección normativa no transciende al reconocimiento.

6. La noción de corrección normativa excluye cualquier dimensión ontológica.

Ahora bien, ¿a qué tipos de enunciados se aplica con sentido cada una de esas nociones? ¿En qué medida alguna de las afirmaciones citadas se adapta también a los juicios de valor? Habermas diferencia entre los enunciados con contenido empírico y los que están dotados de contenido normativo. La noción de verdad se adscribe paradigmáticamente a los primeros, la de corrección a los segundos. Pero ¿qué ocurre con los enunciados de valor? ¿Se explica su objetividad en términos de verdad o en términos de corrección?

Como vimos, el lenguaje ético y moral tiene cierta apariencia asertórica. Por ejemplo, el que los enunciados deónticos o evaluativos aparezcan en negaciones, condicionales u oraciones de actitud proposicional puede llevar a pensar que tienen contenido asertórico y son aptos para ser tratados como verdaderos o falsos. Es más, esos hechos lingüísticos parecen sugerir que tales enunciados formulados como aseveraciones (por ejemplo, «Los colonizadores españoles fueron muy crueles con los nativos») «apuntan» hacia la verdad, como sucede en otro tipo de enunciados utilizados con fuerza aseverativa. Habermas y Putnam podrían coincidir en que esos hechos, por muy superficiales que sean, pueden servir para excluir algunas versiones del expresivismo ético.

También convendrían en que se aplica una misma noción de verdad a cualesquiera enunciados, tomados según *el sentido lógico* de «enunciado». Pero el desacuerdo surge cuando se pretende explicitar el sentido de la validez que está en juego en distintos ámbitos. En el intercambio entre ambos, Habermas admite que aseveraciones condicionales como «Si Pedro hubiera sido más aplicado, habría llegado a ser mejor filósofo» tienen condiciones de verdad en sentido estricto, aun cuando requieran de juicios de valor cuyas condiciones de validez no son las de un enunciado descriptivo; y se sirve de este ejemplo de Putnam para sostener que éste desdiferencia la frontera

entre las pretensiones de validez propias del ámbito teórico y las del ámbito práctico.

Putnam niega defender una tesis como ésta. Subraya que un uso lógico del predicado «es verdadero» no puede dar cuenta del contenido aseverativo de los distintos enunciados. Hay distintos tipos de razones involucradas en el establecimiento de la verdad o corrección de un enunciado descriptivo y de un enunciado evaluativo o normativo. Pero afirma que ya la aplicación de la noción de verdad ilumina en qué consiste el hecho de que podamos hablar de objetividad para cualquier tipo de discurso. Indaguemos en esta dirección.

Los hechos lingüísticos que hemos reseñado podrían tener acomodo dentro de una concepción desentrecomilladora de la verdad. La variedad de versiones que caen bajo esa rúbrica es muy amplia. Si nos atenemos únicamente a la explicación que da Putnam en varios lugares, lo esencial queda recogido en la idea de que usar aseverativamente una oración como «*p* es verdadero» no dice más que el uso aseverativo de la oración *p*. Lo que se cumple es un Principio de Equivalencia que explica nuestro uso del predicado «... es verdadero» dentro de nuestros lenguajes. De acuerdo con ese principio, el juicio «es verdadero que es malo mentir» es equivalente al juicio «es malo mentir».

Pero el problema de la verdad para el caso de los enunciados evaluativos y de deber se torna interesante cuando incorpora alguna otra tesis sobre el valor de la verdad y sobre cómo esos enunciados «conectan con la realidad». Una vez aceptado el Principio de Equivalencia por razones lógicas, señala Putnam en la tercera de sus *Dewey Lectures*, la tarea filosófica es explicar en qué consiste la *comprensión*, evitando la alternativa entre el verificacionismo y el realismo metafísico. Por esta vía, Putnam quiere asegurar que hay un sentido incontrovertido en el que nuestros enunciados morales son verdaderos en tanto que responden a cómo son las cosas en el mundo, a la vez que rechaza que haya una propiedad metafísica, un «tipo substantivo de corrección»[18], a la que responda todo tipo de enunciados de los que decimos que son verdaderos.

Puesto que no todo enunciado «se relaciona con la realidad» del mismo modo, no es ya necesario explicar la verdad y objetividad de los enunciados morales y evaluativos en términos de su función descriptiva. (Y tampoco hay por qué suponer que los enunciados eva-

18. H. Putnam, *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, Columbia University Press, New York, 1999, p. 54 (trad. *La trenza de tres cabos: la mente, el cuerpo y el mundo*, Siglo XXI, Madrid, 2001, p. 30).

luativos se comportan del mismo modo que los enunciados de tipo deóntico.) Pero si los enunciados normativos en general no son verdaderos o falsos porque refieran a objetos no-naturales descritos por estos enunciados, Habermas parece desencaminado al objetar que Putnam trata los enunciados de valor como descripciones.

En este punto, Habermas parece inclinarse por una crítica del realismo moral que sólo contempla la *independencia* del mundo normativo bajo la idea de entidades normativas a las que se deben ajustar nuestros juicios, a las que refieren nuestros conceptos normativos y que desempeñan un papel análogo al de los objetos físicos en nuestro lenguaje ordinario. Pero Putnam está lejos de comprometerse con esta postulación de entidades normativas, que sería un efecto más de una aceptación acrítica del realismo metafísico. Tal como lo plantea en su libro *Ethics without Ontology*, algunos dominios de discurso pueden reclamar para sí objetividad, sin suponer descripciones de objetos, en tanto que incorporan prácticas y procedimientos para evaluar las verdades en tal dominio sin comparar los enunciados con entidades espurias. Podemos, pues, hablar de «objetividad sin objetos» en el terreno de las verdades lógicas, las verdades matemáticas o las verdades evaluativas y morales[19]. La verdad o falsedad respecto a nuestros juicios sobre lo que es o no es racional, en cualquier terreno, no se funda en la postulación de entidades misteriosas que garanticen la corrección de tales juicios. Para Putnam, por tanto, la explicación *realista* de la objetividad normativa y moral no requiere entidades y propiedades extrañas, descritas por los enunciados normativos de cualquier tipo. El realista no necesita asumir que el que se dé un hecho normativo sea algo independiente de que el agente tenga razones para actuar y de cómo funcionen esas razones.

En suma, la noción de objetividad no puede ser sustituida como muchos filósofos han pretendido. Eso significa que tiene sentido hablar de representaciones de la realidad e, incluso, de correspondencia con la realidad, siempre que permanezcamos dentro de los límites de un realismo del sentido común que no precisa hipostasiar entidades y hechos extraños. Aclarar el uso de los distintos tipos de enunciados y cómo cada uno de ellos se relaciona con la realidad es, para Putnam, la tarea filosófica por excelencia, también allí donde intentamos ofrecer imágenes morales de nuestra existencia y de la realidad.

Habermas, por su parte, insiste en que la apelación a la realidad y a los hechos no puede tener un papel explicativo en relación con la

19. H. Putnam, *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2004.

normatividad de nuestros conceptos y enunciados. En cierto modo, coincide así con Putnam en que hay que desechar una clase de *explicación* que exceda los límites de lo aceptable. Pero la apelación de Putnam a la realidad «normativa» está lejos de ser un expediente explicativo último y fundante de la normatividad de nuestros conceptos y enunciados. Expresa más bien el modo en que reconocemos el alcance normativo de nuestra realidad y la posibilidad del conocimiento objetivo de la misma a través de la búsqueda de las mejores razones.

Pese a su rechazo de una realidad normativa independiente a la que deban conformarse los enunciados, Habermas no renuncia a explicar la objetividad del conocimiento normativo mediante la analogía entre la validez de los enunciados empíricos y la validez de los enunciados normativos: hay una clase de corrección e incorrección normativa análoga a la verdad y falsedad de los enunciados empíricos, pero de la que se puede dar cuenta en términos exclusivamente epistémicos. Mientras que para Putnam es posible elucidar un concepto general de objetividad —aun cuando lo que hace objetivos a los enunciados empírico-descriptivos difiera de lo que hace objetivos a los enunciados evaluativos o a los enunciados deónticos—, Habermas tan sólo se atiene a esa analogía entre la verdad de los enunciados teóricos y la corrección de los enunciados normativos, aunque sin recurrir a una «realidad» a la que hayan de ajustarse los últimos, y desacopla de dicha analogía a la objetividad social de los enunciados evaluativos.

Un análisis epistémico del concepto de verdad que pudiera tener aplicación en el terreno teórico y en el práctico podría fundamentar algo más que ese tipo de analogía. Tal asimilación epistémica desempeña un papel significativo en el intercambio entre ambos filósofos y remite de nuevo a una dispar asimilación de las enseñanzas del pragmatismo.

Téngase en cuenta que la noción de verdad como idealización de la aceptabilidad racional, que Putnam sostuvo en su día[20], se podría aproximar a la idea de la verdad como acuerdo a la larga de una comunidad de investigadores, a la que Habermas se sentía cercano. Posteriormente, cada uno ha abandonado a su modo esa filiación. En el intercambio que recoge este volumen, Putnam aún sitúa sus objeciones a Habermas en el marco de una crítica a la teoría de la verdad de Peirce (y, en general, a la teoría pragmatista de la verdad) y a su aplicación en el terreno de la moral. Con todo, más que la letra

20. Entre otros lugares en *Reason, Truth and History*, Cambridge University [illegible] Cambridge, 1981 (trad. cast., *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988).

de esa crítica importa lo que revela sobre la situación dialéctica: se trata de reconocer que la dimensión de validez de un discurso que se pretende objetivo no puede descansar meramente en una condición epistémica que tenga que ver con el punto de vista de una comunidad de investigadores bajo condiciones ideales.

La inspiración pragmatista del último Putnam se elabora sin una teoría pragmatista de la verdad, como atestiguan sus frecuentes objeciones contra una definición de la verdad como consenso final en una investigación bajo condiciones ideales. Tal consenso no es una condición necesaria y suficiente de la verdad ni puede convencernos de la validez de una pretensión de verdad. Por un lado, no hay conexión en términos de significado; no hay un lazo analítico en la afirmación de que la verdad sea un consenso final tras una larga e idealizada investigación ni en la afirmación de que la verdad sea aceptabilidad ideal. Además, hay verdades evidentes que no se pueden confirmar, verdades de las que estamos seguros que no dependen de nuestro acuerdo, no importa el tiempo que investiguemos, o verdades probables que escapan a nuestra capacidad de verificación. A lo que habría que añadir que nada asegura que se alcance un acuerdo incluso bajo condiciones ideales; *podría* no haber nunca consenso final sobre algunas verdades.

Putnam cree que dicha teoría —y, de hecho, toda versión antirrealista— de la verdad es errónea para cualquier tipo de discurso, también en el terreno ético y moral. El último Habermas, por su lado, ya no se compromete con una teoría antirrealista *de la verdad*. Ciertamente, su anterior concepción discursiva de la verdad le permitía defender para el caso de la corrección moral un sentido *exclusivamente* epistémico análogo al de una noción de verdad sin ninguna implicación realista, de modo que en ambos casos existía un indisoluble lazo conceptual entre la validez y la justificación de las pretensiones de validez de los enunciados. Pero Habermas ya no traza la analogía de este modo, puesto que la posición antirrealista —que aún mantiene— con relación a la corrección normativa no admite la dimensión ontológica —que ahora acepta— del concepto de verdad, en cuanto concepto de validez para los enunciados teórico-empíricos.

Por supuesto, en cualquiera de los dos terrenos, Habermas se compromete aún con un concepto discursivo de la aceptabilidad racional, pero también aquí la analogía es reconstruida de modo diferente. Por un lado, afirma que «si bien no podemos penetrar más allá del nexo entre verdad y justificación, este nexo *epistémicamente irrebasable* no puede sin embargo ser estilizado —en el sentido de un concepto epistémico de verdad— en un nexo *conceptualmente*

indisoluble»[21]. El nexo es irrebasable toda vez que la noción realista de verdad no aplaca la necesidad de que la tematización y la comprobación de las pretensiones de verdad se efectúen bajo las condiciones del discurso. Pero no puede ser conceptualmente indisoluble, porque la verdad transciende a la justificación. Hay un acceso epistémico a las condiciones de verdad en forma de «desempeño discursivo», no una noción epistémica de verdad. A diferencia de la propiedad de la justificación que depende de las condiciones de aceptabilidad racional esgrimidas en un discurso, la verdad es una propiedad que los enunciados no pueden perder. Y es el compromiso realista de ese horizonte de una verdad que transciende a la justificación lo que puede garantizar los procesos de aprendizaje sobre el mundo. Por otro lado, Habermas afirma que «un acuerdo sobre normas o acciones alcanzado discursivamente bajo condiciones ideales posee algo más que mera fuerza autorizadora; *garantiza* la corrección de los juicios morales»[22]. Por eso, la aceptabilidad discursiva agota la corrección normativa. No hay nada más allá del resultado epistémico de que la norma merezca reconocimiento unánime, esto es, de que sea aceptada tras una idealizada deliberación discursiva[23]. Aun así, la corrección sigue siendo *análoga* a la verdad en tanto que sólo admite un código binario; a pesar de esta ligazón conceptualmente indisoluble con la justificación discursiva, es decir, pese a que en el terreno moral no hay condiciones de validez no-epistémicas, la validez normativa también es incondicionada.

Es en este punto donde la discrepancia con Putnam se hace más visible. Habermas apuesta por una concepción constructivista para explicar la autoridad de las normas cuya validez es considerada como incondicionada. En última instancia, la explicación de cómo la corrección de la norma adquiere validez incondicionada se retrotrae a los presupuestos normativos implícitos en la argumentación. El proyecto de un universo moral impone ya en las mismas prácticas de justificación moral las restricciones bajo las cuales los participantes pueden alcanzar la corrección o incorrección de una norma, restricciones ligadas a la inclusión de cada vez más personas y puntos de vista en el

21. J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., p. 52 (trad., p. 50).

22. *Ibid.*, p. 297 (trad., p. 285).

23. «Mientras que la verdad de una proposición expresa un hecho, no hay, en el caso de los juicios morales, nada equivalente a que un estado de cosas 'sea el caso'. Un consenso normativo, alcanzado bajo condiciones libres e inclusivas de debate práctico, establece una norma válida (o confirma su validez). Las normas válidas no 'existen' sino en el modo de ser aceptadas intersubjetivamente como válidas» (J. Habermas, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 87).

discurso. La proyección de un mundo de relaciones interpersonales bien ordenadas y plenamente inclusivo y la indisolubilidad o la resistencia de un disenso normativo entre oponentes que forman parte de ese mundo social común operan dentro del discurso moral, en cierto modo, como instancias equivalentes a la identidad y la indisponibilidad del mundo objetivo[24]. En contraste con esas restricciones internas a las prácticas discursivas orientadas a la corrección como validez reconocida en todos los contextos, en las deliberaciones éticas no se anticipa un único mundo social, sino que se presupone la existencia de una pluralidad de comunidades o mundos sociales (que a su vez son también construidos a la larga por los agentes), ni cabe esperar razonablemente una única respuesta que sea válida para todos ellos por igual.

Como señalábamos al comienzo de este apartado, el marco de la disputa podría tal vez resumirse en las afirmaciones de Habermas de que, a diferencia de la pretensión de verdad, la corrección normativa debe ser conceptualmente analizada en términos epistémicos de justificación o de aceptabilidad racional, de que no es transcendente al reconocimiento de sus destinatarios y de que excluye cualquier dimensión ontológica. Y la cuestión que entonces se plantea es la siguiente: si la pretensión de verdad se aplica principalmente a los enunciados con contenido empírico y la de corrección a los enunciados con contenido normativo, ¿qué ocurre con los enunciados evaluativos?

Habermas sugiere que Putnam explica la objetividad de los juicios de valor según el modelo de la verdad de los juicios empíricos y, dado que según su propia concepción la verdad remite a la dimensión ontológica de un mundo de objetos que transcienden nuestros juicios, la validez y la objetividad de un juicio evaluativo sólo tienen sentido bajo la postulación de entidades o propiedades valorativas. La validez de ese juicio se expresaría como la verdad del mismo en respuesta a cómo es el mundo, es decir, a las propiedades de valor que identificamos en el juicio. Algo semejante —podría decirse— se deriva del uso de la metáfora perceptiva por parte de Putnam para especificar cómo los juicios de valor reaccionan a la detección de rasgos en el entorno que requieren una respuesta de determinado tipo por parte de los sujetos. Pero está claro que éste no puede ser el aspecto central de la explicación de la objetividad de esos juicios, puesto que dejaría en penumbra la fuente normativa de esa identifica-

24. Véase el capítulo 6 de *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., en especial pp. 293-318 (trad., pp. 281-303).

ción de valores, es decir, el que ésta ejerza autoridad sobre los sujetos que están dispuestos a tales juicios en base a sus experiencias. Para Putnam, como para Dewey, la autoridad de nuestras valoraciones depende finalmente de que hayan sido el resultado de la *crítica*, de un sometimiento a la discusión racional bajo formas de justificación colectivamente aprendidas.

La discrepancia entre ambos filósofos se complica en su distinta visión de los términos «densos» dentro de nuestro vocabulario evaluativo y moral. Habermas acepta que hay enunciados en los que difícilmente podemos separar aspectos descriptivos y evaluativos y que reflejan un cierto saber que articula una forma de vida para una comunidad o una cultura. Pero es obvio que la mera aceptación social de los enunciados que recogen tales valoraciones no los convierte en «objetivos». A la hora de certificar su validez cabe, en principio, contemplar dos posibles explicaciones alternativas: o bien se los asimila a los enunciados empíricos que son «acreditados» en un cierto sentido por la realidad, o bien se los integra en enunciados normativos que son «acreditados» en discursos guiados por la idea de inclusividad de los participantes. En el primer caso, tendría sentido hablar de su verdad. En el segundo, tenderían a sobrepasar las fronteras de una comunidad o una cultura y a gobernarse por criterios de universalidad propios de la corrección normativa. Será entonces cuando adquieran genuino *contenido normativo*.

¿Qué estatuto cognitivo tienen los juicios evaluativos que no acceden a tal pretensión de universalidad? Como vimos, Habermas sugiere una versión de cognitivismo débil. Por un lado, los enunciados de valor se asientan en el carácter plural de los mundos de la vida y en las demandas de justificación racional contempladas desde una perspectiva ético-existencial. Su objetividad derivaría del reconocimiento intersubjetivo de una comunidad o una cultura con estándares evaluativos compartidos, un reconocimiento fundado en razones, pero limitado contextualmente. Por otro lado, esta dimensión social de su validez queda restringida por el hecho de que la aprobación que merecen no pueda ser universal. No involucran la obligatoriedad que traspasa cualquier frontera y que reclama para sí la «objetividad» de la corrección normativa como resultado del discurso moral. En este sentido, Habermas insiste en que no hay aquí una pretensión de validez que pueda ser asimilada ni comparable a la verdad ni a la corrección normativa.

Pero tampoco Putnam admite tal asimilación. En su réplica a Habermas ... uerda que la aplicabilidad generalizada del predicado «verdaderc ... ıdos los rasgos lógicos antes mencionados, no basta

para establecer una misma noción de validez en todos los ámbitos. Hay que atender al tipo de contenido propio del discurso del que se trate. Hablar en general de verdad (e, incluso, de correspondencia) es inocuo mientras no se presente como parte de una pseudoexplicación metafísica del contenido de cada tipo de juicio, ya se trate de juicios matemáticos, empíricos, descriptivos, descriptivo-evaluativos, éticos o morales. No obstante, Putnam quiere mostrar que tenemos una motivación para aplicar los predicados de verdad y falsedad también a los enunciados normativos en general. El argumento de la indispensabilidad apuntaba en esta línea: el hecho de que podamos discutir racionalmente sobre la aceptabilidad o no de tales enunciados nos autoriza a tratarlos como si fueran verdaderos o falsos. Ahora bien, ¿no significaría esto negar la tesis de que la verdad no es identificable con la aceptabilidad racional?

En este punto, la posición de Putnam no se amolda a la alternativa entre aplicar las nociones de verdad o de corrección normativa. Según él, aunque la verdad no es *definible* en términos epistémicos relativos a la justificación y verificación de los enunciados, no por ello todo enunciado se comporta *epistemológicamente* del mismo modo. Muchos enunciados no transcienden al reconocimiento cuando sus condiciones de verificación, por ejemplo, son lo suficientemente buenas. Para ellos, la verdad coincide con la verificabilidad *bajo condiciones epistémicas lo suficientemente buenas*. Hay muchos enunciados con sentido que no podremos verificar, incluso en condiciones ideales. Y de otros muchos no nos podríamos plantear su corregibilidad y, por tanto, su verificabilidad. Para ellos, la noción de verificación quizá no tenga sentido.

Estas distinciones entre los enunciados de carácter empírico tienen tal vez también acomodo en el terreno de las valoraciones éticas y morales. ¿Por qué no podría haber aspectos que excedan a las capacidades de reconocimiento de los sujetos embarcados en una investigación racional? No se trata aquí de que existan *hechos* transcendentes al reconocimiento, sino de ciertos aspectos cuya captación no quedaría asegurada por que prosigamos la investigación indefinidamente bajo condiciones ideales de una discusión racional y de aspectos que aun tras ésta seguirán siendo controvertidos. No obstante, a Putnam le interesa ante todo la posibilidad de identificar ciertos juicios en cuanto justificados (o injustificados) según procedimientos aprendidos en un esfuerzo crítico y colectivo, juicios respecto a los cuales no tiene sentido hablar de verdad transcendente al reconocimiento. La verdad *no* siempre transciende a la aseverabilidad garantizada. Y así ocurre en las cuestiones éticas, cuya «propia naturaleza implica que

si el enunciado en cuestión es verdadero, entonces bajo ciertas condiciones puede verificarse»[25].

Esto significa que podemos hablar de cuestiones objetivas para los juicios de valor, y no por ello suponer que hay hechos morales que son transcendentes al reconocimiento. ¿Cómo podría algo ser una *buena* solución sin que los agentes, que la consideran desde su punto de vista, reconozcan que lo es? En su debate con Habermas, Putnam reitera que hablar de «verdadero» en moral no es muy diferente a proporcionar una solución para la cual haya las *mejores razones*, lo cual establece una clara diferencia con el ámbito de la ciencia (que incorpora también dimensiones evaluativas): «en el caso de la ética (a diferencia del caso de las ciencias naturales), el punto de vista verdadero no puede diferir del punto de vista para el cual existen las mejores razones»[26]. Ahora bien, esto no equivale a decir —con Habermas— que la corrección normativa es una noción esencialmente epistémica. No hay que colapsar dos ideas: una es que se pueda o no ofrecer una *definición* de verdad en términos epistémicos; la otra, que haya distintos tipos de «verdades» que dan sentido al modo en que diversos enunciados con contenido cognitivo se «refieren» a la realidad. Para Putnam, el modo en que son verdaderos los enunciados que nos enseñan acerca del mundo moral no es algo independiente del modo en que los participantes justificarían con buenas razones su aceptación o su rechazo de determinados juicios. No es la referencia a hechos transcendentes lo que hace verdaderos tales juicios, sino el que haya razones objetivas que son independientes en cierto sentido de los juicios de los sujetos, pero que no pueden desligarse de manera absoluta de cómo las razones ejercen autoridad sobre quienes las adoptan como guía de la acción.

Así pues, la clave del realismo moral de Putnam parece radicar en la existencia de razones que objetivamente ha de sostener un agente implicado en ciertos contextos prácticos. Estas razones no están dadas de una vez por todas, en una especie de reino de lo racional; están sometidas a la invención y a la construcción de los agentes. De ahí que los valores sean tanto descubiertos como creados. Tiene sentido hablar de verdad y validez del discurso y del razonamiento moral porque, en cuanto agentes prácticos, nos hemos *familiarizado* con los procedimientos de justificación moral. Por eso, aprender lo

25. H. Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, cit., p. 108 (trad., p. 129).

26. Véase la nota 30 del primer artículo de Putnam recogido en este mismo volumen.

que son verdades morales está internamente conectado con el aprendizaje de los procedimientos que nos sirven para establecer estas verdades. Y entre éstos se encuentran los que usamos para *aplicar* las verdades en nuestra vida social; es la familiaridad con estos procedimientos lo que explica que no podamos reconocer determinadas verdades a no ser que tomemos una determinada perspectiva normativa.

Pluralismos con rostro humano

Es posible la objetividad moral bajo las condiciones de desacuerdos irresolubles que, no obstante, tienen condiciones *racionales* de formulación. Habermas y Putnam parecen concordar en que la razonabilidad de los desacuerdos refleja la deseabilidad de la diversidad de puntos de vista y de concepciones (filosóficas, religiosas o éticas). No obstante, los motivos de esa deseabilidad parecen ser diferentes. Para Habermas es sin duda deseable que exista una pluralidad de concepciones relativas al modo de vida buena de un individuo o de una comunidad. La razonabilidad misma del desacuerdo podría ser entonces una razón para no insistir en la supresión de las diferencias. Bajo tales condiciones, no es esperable, y quizá tampoco deseable, una resolución universal del conflicto. Para Putnam, los desacuerdos son en parte una consecuencia del carácter intrincado de los problemas prácticos a los que debemos hacer frente en la diversidad de situaciones en las que nos encontramos, problemas en los que a menudo no podemos desagregar los aspectos empíricos y los valorativos. Por supuesto, eso no significa que lo controvertido sólo esté en los valores y que, una vez zanjada la disputa empírica, se agote toda consideración racional u objetiva sobre la cuestión. Pero para Putnam, además, la inevitabilidad del pluralismo hace necesario extraer el potencial racional de otras concepciones *porque su verdad puede tener implicaciones universales*.

Este contraste puede reconocerse en la forma en que cada uno responde a la obra de Bernard Williams. Al igual que éste, Putnam cree que es posible hablar de verdad y falsedad de los enunciados éticos para cada comunidad; y Habermas, que es posible el aprendizaje reflexivo sobre los mejores modos de organizar la vida colectiva para cada comunidad. La discrepancia surge al situar las pretensiones universalistas dentro del cuadro. Para Putnam, Williams adopta de nuevo una escisión entre lenguajes de primera y de segunda clase al limitar la «verdad ética» al contexto de una comunidad particular y defender así una forma no trivial de relativismo, que contrasta con

los discursos que nos dan la base para hablar de genuinas verdades y de convergencia real en las opiniones. Tal escisión vulnera la interpenetración de hechos y valores. Ni siquiera la apelación de Williams a los conceptos éticos densos le libera de esta violación, puesto que estos conceptos sólo adquieren validez para una comunidad particular, en contraste con el vocabulario de la ciencia que no puede ser dependiente de perspectiva. Esto explica que, para Williams, no se pueda hacer juicios, desde una tradición, sobre la validez de las estimaciones evaluativas que están arraigadas en otra comunidad. Como vimos, Putnam objeta que, aun cuando no pretenda una franca depreciación no-cognitivista de los valores, el cognitivismo débil de los discursos éticos relativiza su validez en términos socio-culturales. Pues, según él, Habermas cree, de forma parecida a Williams, que existen fuertes límites culturales entre los diferentes colectivos. A su vez, Habermas mismo se vale de esta convicción para mostrar que Putnam no aprecia debidamente, de forma parecida a Williams, por qué las cuestiones de justicia no pueden ser niveladas con otras cuestiones referentes a cómo hemos de vivir. Según Habermas, las cuestiones morales relativas a la justicia, al involucrar un enjuiciamiento imparcial, generan de hecho una pregunta *distinta*. La adopción del punto de vista moral, por más que crezca desde el interior de las condiciones éticas particulares y de las valoraciones de una comunidad, instaura una forma de preguntar diferente, que no concierne a una reflexión sobre la vida como un todo de un individuo o de una comunidad, sino a una regulación de conflictos que toma en consideración el interés de todos. Si Putnam confía en reconocer potenciales universalistas ya en las condiciones éticas particulares, trabadas mediante una red de conceptos éticos densos y finos, Habermas confía en que esas condiciones procedan de modo reflexivo atendiendo a las demandas de una inclusión completa y una mutua asunción de perspectivas. Si el pluralismo, para Habermas, asume así un límite interno al restringir la universalidad a un tipo de preguntas y a una forma de objetividad cognitiva peculiar, la radicalización pragmatista del pluralismo traspasa, según Putnam, todas las cuestiones de carácter controvertido sin menoscabo de su posible objetividad.

Tal vez podamos perfilar algo más este litigio si consideramos varias tesis en torno al pluralismo. Las dos primeras son moneda corriente en el debate. Las dos restantes resultan cruciales en la controversia entre ambos autores.

1. El pluralismo se refiere, en primer lugar, a un hecho de las sociedades modernas en las que se ha desvanecido la aceptación pública de una única imagen del mundo y de un único orden de razones so-

bre cómo deben ser las relaciones humanas. Se trata de una evidencia empírica y sociológica acerca de la diversidad de ideales y formas de vida que tiene una consecuencia filosófica determinante: la existencia de muchos valores distintos e incluso incompatibles imposibilita una fundamentación definitiva de carácter comprehensivo para todas nuestras demandas normativas.

2. En un segundo sentido, el pluralismo es también una tesis metaética *sobre* los valores, o una tesis sobre la naturaleza plural de los valores. No sólo se constata, pues, la existencia de valores distintos e inconciliables, sino que se entiende la pluralidad como un rasgo interno de la propia naturaleza del valor.

3. En tercer lugar, el pluralismo ético se toma como un ideal social y político al que nuestras sociedades deben responder adecuadamente. El pluralismo mismo es un *valor*.

4. Por último, hay una forma de pluralismo filosófico sobre la imagen que nos hagamos de nuestra condición ético-moral. ¿Por qué limitarse a una única imagen cuando nuestras preocupaciones prácticas son tan ricas y variadas? Dado que esa multiplicidad ha motivado distintas tradiciones filosóficas, el pluralismo teórico puede pretender erradicar toda estrategia reduccionista e integrar varias imágenes que respondan genuinamente a diferentes preocupaciones prácticas del ser humano.

Detengámonos primero en esta última tesis. Putnam insiste en que no entiende la resistencia de muchos filósofos a considerar la compatibilidad de visiones éticas, sin duda alejadas, como las de Aristóteles y Kant. Tampoco acepta, como vimos, la fórmula de compromiso que detecta en la restringida concepción pluralista de la distinción de Habermas entre los usos ético y moral de la razón práctica[27]. Y a quienes le acusan de que ofrece una imagen aristotélica de la vida ética (como parece hacer Habermas) abierta a diferentes versiones del florecimiento humano, siempre responde que es necesario reconocer otras imágenes en las que toman el protagonismo otro tipo de preocupaciones éticas, como la compasión o el igualitarismo universal. Aceptar este pluralismo de imágenes filosóficas, acorde con la pluralidad de preocupaciones éticas, no implica claudicar ante el relativis-

27. Para ser más precisos, Habermas distingue entre discursos pragmáticos, éticos y morales, considerando que con ello captura tres variantes de la razón práctica que han sido tratadas unilateralmente por las tradiciones aún hoy más influyentes de la filosofía práctica (la utilitarista, la aristotélica y la kantiana, sin olvidar los lazos de las dos últimas con la hegeliana); e intenta mostrar que esas distintas variantes, pese a su mutua competencia, pueden hasta cierto punto completarse entre sí.

mo. La valoración pragmatista de los ideales del pluralismo y del individualismo para con nuestras imágenes morales pretende apreciar, sin uniformizar, la riqueza de la diversidad cultural y humana, pero también comporta una actitud crítica con las falsas interpretaciones relativistas y las aplicaciones unilaterales de aquellos ideales[28]. La defensa pragmatista del pluralismo y la diversidad se anuda así, por un lado, con la conciencia falibilista y antiescéptica de que, desde la indispensable perspectiva de primera persona, existen mejores y peores justificaciones y soluciones para los problemas prácticos; y, por otro lado, con la expectativa de que son posibles los procesos de aprendizaje como «resultado no de la mera contingencia, sino de la experiencia humana y de la reflexión inteligente sobre esa experiencia»[29].

En la primera parte de *Ethics without Ontology*, Putnam invoca de hecho diversas perspectivas interrelacionadas y complementarias, aunque no del todo conciliables, que han sido priorizadas por conocidas tradiciones de la teoría moral. Propone a tal efecto una metáfora afortunada: compara la ética con una mesa con varias patas que, aunque se tambalea cuando el suelo no es llano, es difícil de volcar[30]. Su mesa se sostiene sobre cuatro patas soberbias. En Levinas encuentra Putnam la idea de que la ética es irreducible a la ontología y se funda en el reconocimiento inmediato de mi obligación de ayudar al ser humano que sufre. En Kant halla la mejor formulación de la moral universalista e igualitaria. De Aristóteles recupera la mejor definición del florecimiento humano. Y en Dewey ve al promotor de una reconceptualización de la ética como una forma de investigación a la que le concierne ante todo la solución de problemas prácticos. Putnam sostiene que los juicios éticos son juicios sobre lo razonable y lo no razonable por referencia a todos esos asuntos interconectados de la vida ética, a los que cabe aplicar lo que él afirma en otro contexto acerca de las verdades conceptuales: que no son fundamentos de nuestro saber en un sentido absoluto que las haga incorregibles,

28. «Pragmatism and Relativism: Universal Values and Traditional Ways of Life», en H. Putnam, *Words and Life*, cit., pp. 182-197 (trad. *La herencia del pragmatismo*, cit., pp. 191-214).

29. H. Putnam, *Ethics without Ontology*, cit., p. 108. Putnam declara que su convicción no derrotista acerca de la posibilidad del progreso en el ámbito práctico está en sintonía con la concepción evolutiva de Habermas: «Soy un creyente en el progreso, aunque no en el sentido decimonónico de un avance inevitable en la ética o en la vida social. En lo que yo creo es en la *posibilidad* del progreso. Para usar una frase de Habermas que Dewey hubiera aprobado, creo que ha habido *procesos de aprendizaje* en la historia y que *puede* haber nuevo aprendizaje en el futuro» (*ibid*., p. 110).

30. *Ibid*., p. 28.

sino en el sentido wittgensteiniano de que «se podría decir que estos cimientos son sostenidos por la casa entera». Pese a las bien conocidas tensiones entre dichos enfoques morales, debería ser posible dar cuenta de la compatibilidad (y de las complejidades del encaje) entre todos ellos para hacer justicia a la idea de que la ética no descansa en un único fin o preocupación humana ni se identifica con un único conjunto de reglas o sistema de principios, sino con una pluralidad de intereses humanos.

Esta propuesta de una ética pluralista sin fundamentos, pero con equilibrios, intenta mediar en el debate contemporáneo entre kantianos y aristotélicos mediante una lectura de Dewey que pretende corregir las unilateralidades de una aplicación de un único principio moral y de una apelación a un catálogo de valores y vínculos comunitarios que resultan constitutivos para la identidad del sujeto moral. Si bien el principio kantiano de universalización es a menudo necesario, no puede ser el único proceder moral ni tiene por qué ser el mejor en todos los contextos. De igual modo, la motivación moral no puede descansar en la «dignidad de obedecer la ley moral» y, por tanto, funcionar de manera separada y transcendente a nuestros intereses y valores interrelacionados, sino que descansa en esos intereses y aspiraciones distintivos y plurales, pero moralmente transformados. La idea aristotélica del perfeccionamiento moral es igualmente corregida mediante un enfoque holista de la transformación conjunta de nuestros intereses y aspiraciones, en la que el papel de la prudencia viene a ser sólo una parte dentro de un planteamiento general de la aplicación (experimental y autocorrectiva) de la inteligencia a los problemas morales, entendiendo esa misma aplicación como una obligación moral.

Volvamos, para concluir, sobre la tercera de las tesis antes mencionadas. Como deja saber al comienzo del debate, Putnam entiende el pluralismo ético como un valor que no se ajusta a los términos que Habermas estipula por contraste con las normas. Al final de su réplica le objeta además que no basta con tolerar otras visiones del bien ni con considerar su relevancia cognitiva en tanto que redunden en el interés de quienes se adhieren a ellas o en tanto que sean conciliables con las exigencias de las normas universales. Antes bien, no dispondremos de una concepción satisfactoria del pluralismo ético mientras no reconozcamos el valor cognitivo y racional de los juicios de valor en un sentido pleno y mientras no los contemplemos como verdaderos o falsos y como integrantes de una concepción rica de la vida buena. De igual modo, hemos de estar dispuestos a superar nuestra insensibilidad hacia las verdades de otras tradiciones, formas

de vida y puntos de vista distintos a los nuestros y dispuestos a aprender de ellas para revisar nuestras propias tradiciones, formas de vida y puntos de vista. Putnam aduce al respecto una consideración de resonancias jamesianas[31] en torno a un caso de pluralismo religioso: no estaremos comprendiendo y practicando el pluralismo si nos cerramos a la posibilidad de «ver» lo que los budistas nos pueden enseñar con su manera de entender la compasión.

Por su lado, Habermas admite que ampliar la propia comprensión de los conceptos éticos mediante un diálogo transcultural puede ser una empresa prometedora desde el punto de vista epistémico. Pero este posible enriquecimiento no basta para sortear los problemas que previsiblemente sobrevendrán con la regulación de la convivencia entre concepciones divergentes y hasta incompatibles cuando, por ejemplo, hayan de acogerse a un mismo régimen constitucional. Y es en este punto donde la idea de Putnam de que el pluralismo es en sí un valor e implica el aprendizaje de verdades ajenas o distantes de las de nuestros sistemas de valores tendría que admitir ese cambio de perspectiva que nos lleva a otorgar prioridad a las cuestiones de justicia, tal como se ha puesto en funcionamiento en las sociedades democráticas. Aun admitiendo que en las sociedades pluralistas nos tomemos en serio los posibles contenidos de verdad de los valores de otras concepciones y formas de vida, la cuestión de cómo éstas conviven entre sí y legislan en común, teniendo en cuenta a las demás, exige que el punto de vista moral de los participantes se sobreponga al punto de vista ético sobre sus verdades exclusivas.

Habermas ha matizado esta posición en su reciente alineamiento en torno al papel de la religión en la esfera pública y a los deberes de la ética de la ciudadanía, en lo cual puede advertirse un complemento a su debate con Putnam[32]. Según reza uno de los argumentos centrales, para muchos ciudadanos sus valores y creencias religiosas, densas en sus contenidos holísticamente entrelazados y motivadoras en el plano existencial, vertebran hasta tal punto una forma de vida

31. Véase W. James, «On a Certain Blindness in Human Beings», en *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*, University of Chicago Press, Chicago, 1978, pp. 629-644. Según James, para reconocer en serio a otras personas tenemos que hacer nuestras en cierto modo sus concepciones acerca de aquello que valoran; y si nuestra comprensión de sus valores no atiende a los aspectos de significado adicionales que éstos portan para ellas, practicaremos una forma particularmente obtusa de ceguera.

32. J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005, esp. pp. 119-154 (trad. cast., *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, esp. pp. 121-155).

integral que son indispensables para sus posicionamientos políticos, por lo que cercenarlas o soslayarlas equivaldría a atentar contra su integridad como personas devotas y, por ende, como ciudadanos incapaces de entenderse a sí mismos con independencia de una existencia realizada *desde la fe*. Según otro argumento, el pluralismo es un valor que el Estado democrático de derecho ha de promover porque es funcionalmente necesario para la propia sociedad postsecular. Estos y otros razonamientos le llevan a Habermas a defender un modelo redistributivo de actitudes epistémicas, según el cual sólo si los ciudadanos de diversas adscripciones colaboran entre sí para conquistar los necesarios cambios de mentalidad será posible eludir una distribución asimétrica entre las responsabilidades cívicas que se deben unos a otros en el ejercicio del uso público de la razón. Pues, por una parte, los conciudadanos religiosos ya no tendrían que autocensurarse ni ser deshonestos con sus convicciones y valores cuando no pudieran encontrar traducciones seculares apropiadas para ellos dentro de la esfera pública informal de la sociedad civil. Sin embargo, deben implicarse con la precedencia de las razones seculares dentro de las instituciones políticas, puesto que todos los ciudadanos han de admitir la justificación secular de la neutralidad estatal y, por tanto, el principio de la separación entre Iglesia y Estado. Y, por otra parte, los ciudadanos seculares deberían restringir sus estrechos puntos de vista secularistas (como, por ejemplo, el de que la religión es una reliquia de otros tiempos que se tolera con cierta condescendencia), tal vez abstenerse de declarar públicamente manifestaciones que puedan ser hirientes para sus conciudadanos creyentes o socavar la integración política y, sobre todo, colaborar con éstos para encontrar las traducciones seculares apropiadas de las contribuciones de corte religioso que bien pudieran llegar a ser válidas para todos y ser tramitadas institucionalmente.

Ese equilibrio en el espacio de las actitudes epistémicas alcanza ostensiblemente más allá de la tolerancia y tiene importantes implicaciones para los ciudadanos seculares. Estos deben corresponsabilizarse en cierto modo con las disonancias cognitivas de sus conciudadanos religiosos, que ellos tienen la ventaja de no soportar en la misma medida mientras no se adhieran por su parte a concepciones dogmáticas. Y deben *tomarse en serio* las contribuciones políticas de sus conciudadanos creyentes aun cuando vengan avaladas por razones exclusivas. Esto implica que deben abrir su mente hacia posibles contenidos de verdad de las mismas y comprometerse a evaluar los contenidos que puedan ser expresados en un vocabulario público común y justificados con argumentos seculares y que, por esa

vía, puedan pasar por las esclusas institucionales y ser incorporadas en leyes y decisiones gubernamentales. Desde el punto de vista normativo de la deliberación democrática, esa traducción institucional es una tarea cooperativa de búsqueda de la verdad, en la que los ciudadanos seculares deben participar incluso si la otra parte se atiene a sus razones religiosas; y, desde un punto de vista funcional, es además un requisito necesario para el Estado democrático de derecho, que precisa de la complejidad polifónica del pluralismo de los sistemas de creencias y valores.

La traducibilidad institucional depende, pues, de que la pluralidad de ideales éticos y religiosos que abandonan el enclaustramiento en el ámbito de las convicciones privadas se articulen en un lenguaje público, y de que los propios ciudadanos erijan en la esfera pública un terreno cognitivo común para reconducir las discrepancias de intereses e ideales. El potencial de la racionalidad de las creencias y valores religiosos quedaría limitado si su único enclave legítimo fuera el ámbito privado y desaprovechado si se descartase la posibilidad de procesos de aprendizaje que no están garantizados por un mundo compartido de intereses previos. Pero, una vez que entran en ese diálogo cívico que implica la posibilidad de reconocer públicamente el sentido universalista de juicios de valor transculturales, los ciudadanos anteponen de nuevo el punto de vista imparcial y ajustan la persistencia de sus desacuerdos a la primacía de lo justo sobre lo bueno.

En una situación ineludible de tensión intercultural, Habermas ofrece buenas razones para volver a insistir en la prioridad de las cuestiones de justicia, sobre todo si de lo que se trata es de regular la convivencia coactivamente. Putnam, por su parte, conecta con sutileza una forma de realismo con la cuestión de la objetividad moral y reclama una mayor sensibilidad hacia el aprendizaje mutuo entre distintos colectivos y culturas. Pero es ya el momento de que el lector calibre su cruce de objeciones y la fortaleza de sus respectivas posiciones filosóficas.

1

VALORES Y NORMAS

Hilary Putnam

Mi primer encuentro con Jürgen Habermas tuvo lugar en el verano de 1980, cuando yo impartía unos cursos en Fráncfort del Meno. Desde entonces he seguido su trabajo con admiración, con interés y con provecho. Apenas tendré que insistir en que su obra es enormemente rica y cubre un territorio inmenso. Como sus trabajos sobrepasan los límites de cualquier disciplina académica establecida, cuando en su día organicé un par de seminarios en los que se tenía que discutir los escritos de Habermas, incluí a varios sociólogos versados en cuestiones de filosofía para que codirigieran conmigo las tareas del seminario: en una ocasión recurrí a Dan Bell y Geoffrey Hawthorn; en la otra, a Seyla Benhabib. Me he encontrado con Habermas en persona muchas veces, y mi admiración hacia él como pensador y como ser humano ha continuado creciendo desde entonces. Es uno de los gigantes del pensamiento europeo de nuestro tiempo.

Siempre que nos hemos visto durante los últimos años ha sido un tema en especial el que ha surgido de manera recurrente en nuestras conversaciones: mi rechazo de la separación tajante que Habermas postula entre los «valores» y las «normas»[1]. En los escritos de Haber-

1. «A la luz de las normas se puede decidir lo que estamos obligados a hacer; en el horizonte de los valores podemos decidir qué comportamiento es más recomendable. Las normas que merecen reconocimiento obligan a sus destinatarios sin excepción y en igual medida, mientras que los valores expresan que merecen preferencia los bienes que en una determinada comunidad son considerados como deseables. En tanto que las normas se cumplen en el sentido de una satisfacción de expectativas de comportamiento generalizadas, los valores o bienes sólo pueden realizarse o adquirirse mediante acciones orientadas a un fin. Además, las normas se nos presentan con una pretensión de validez binaria y son o bien válidas o no lo son. Ante los enunciados

mas, al igual que en los míos, ha habido algunos cambios de posición y desplazamientos de énfasis con el transcurso de los años. Sin embargo, la mencionada separación es algo que ha permanecido constante al menos desde la publicación de su magnífica obra de 1981 *Teoría de la acción comunicativa*.

Habermas entiende por «norma» un enunciado de obligación universalmente válido. Mientras que su tratamiento de las normas es «kantiano», toda vez que la fuerza vinculante de las normas que Habermas ha estado defendiendo durante buena parte de su vida, las normas de la «ética del discurso», es equiparada con la fuerza vinculante del pensamiento racional y de la comunicación racional, su tratamiento de los «valores», por el contrario, es naturalista. A éstos se los considera productos sociales contingentes que varían conforme lo hacen los diferentes «mundos de la vida». El lugar en el que la exigencia moral entra en contacto con los valores se encuentra, por así decir, en el «metanivel». La norma habermasiana de la «acción comunicativa» exige que *defendamos* nuestros valores a través de la acción comunicativa y fundamentalmente esto significa, por usar aquí el modo de expresarse de la ética kantiana, que los defendamos adoptando la actitud de reconocer al otro también como un fin en sí y de no considerarle meramente como un medio. Únicamente son legítimos los valores que resisten o sobreviven a esa defensa[2]. Ahora bien, entre los valores

normativos, de modo semejante a los enunciados aseverativos, sólo podemos responder con un 'sí' o con un 'no', o bien nos reservamos el juicio. Por el contrario, los valores establecen relaciones de preferencia que significan que determinados bienes son más atractivos que otros. Por ello podemos estar más o menos de acuerdo con los enunciados evaluativos. La validez deóntica (*Sollgeltung*) de las normas tiene el sentido absoluto de una obligación incondicional y universal: lo que se debe hacer pretende ser bueno para todos (o para todos los destinatarios) en igual medida. Que unos valores sean atractivos tiene el sentido relativo de una estimación o evaluación de bienes adquirida o adoptada en culturas y formas de vida: las decisiones valorativas importantes o las preferencias de orden superior nos dicen lo que, visto en su conjunto, es bueno para nosotros (o para mí)» (J. Habermas, «Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch», en Íd., *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, p. 72) [«Reconciliación mediante el uso público de la razón», en J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 48-49]. Véase además J. Habermas, «Erläuterungen zur Diskursethik», en Íd., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991, pp. 176-185 [«Aclaraciones a la ética del discurso», en J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 183-192].

2. Como es evidente, este punto guarda relación con el análisis de Rawls acerca del imperativo categórico como un método de prueba para las máximas, y no como un medio para la producción de máximas. Véase J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. de B. Herman, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000,

que son legítimos no puede hablarse de *mejor* o *peor*, en cualquier sentido que transcienda el «mundo de la vida» de un determinado grupo. Tal como yo se lo he planteado en nuestras conversaciones, con un ánimo —lo admito— deliberadamente provocador: «Jürgen, de acuerdo con tu planteamiento, los valores —en contraposición con las 'normas'— son tan no-cognitivos como en el planteamiento positivista».

Tal vez un ejemplo pueda clarificar en qué consiste este desacuerdo. Cuando pasamos un par de días juntos en nuestro último encuentro, Habermas me pidió que le ofreciera un ejemplo de un valor —que no fuera una «norma» de acuerdo con su concepción— del que yo pensara que representase algo más que mi preferencia personal o la preferencia de uno u otro mundo de la vida y que además fuera correcto, en el sentido de que incorporase una visión de cómo *deberían* ser los propios mundos de la vida. Yo le contesté lo siguiente: «Creo que, bajo las mismas condiciones, es mejor un mundo en el que haya una pluralidad de concepciones (moralmente permisibles) del florecimiento humano que un mundo en el que toda la gente esté de acuerdo en una única concepción». Dicho brevemente, aun cuando la *diversidad de los ideales* no es obviamente una «norma» en el sentido habermasiano, yo defiendo que, bajo las mismas condiciones, es *mejor* un mundo en el que haya esta clase de diversidad. Ahora bien, los «valores» no tienen por qué ser concebidos de este modo tan general. El juicio de que un determinado acto particular es amable o cruel, o el juicio de que una persona es insolente o reconfortantemente espontánea[3], o el juicio de que un niño «tiene problemas» o «está descubriendo su identidad» (hay innumerables ejemplos e incontables *clases* de ejemplos) son todos ellos juicios de *valor* en el sentido que estamos discutiendo. Y yo mantengo que tales juicios se contemplan en la práctica como verdaderos o como falsos y que *deberían* también considerarse de este modo.

Recientemente he caído en la cuenta de que un rechazo similar del «realismo sustantivo respecto a los valores» aparece en los escritos de Christine Korsgaard, una filósofa a la que admiro, además de amiga y colega en Harvard. Evidentemente, algo hay en el kantismo que empuja a los filósofos en esta dirección.

pp. 143-325 [J. Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Paidós, Barcelona, 2001].

3. Este ejemplo desempeña un papel central en el primer capítulo («The Idea of Perfection») del libro de Iris Murdoch *The Sovereignty of Good*, Routledge and Kegan Paul, London, 1970, esp. pp. 17 ss. [I. Murdoch, *La soberanía del bien*, Caparrós, Madrid, 2001].

Al discutir aquí estas cuestiones procederé de la siguiente manera. Primero haré una breve descripción de la posición de Habermas, tal como yo la entiendo. Después pondré en duda la dicotomía «norma/valor» y, finalmente, defenderé el punto de vista de que el escepticismo en boga en lo que atañe al «realismo del valor» se socava a sí mismo de manera irremediable, incluso si se lo restringe a los valores que no son «normas».

Una breve descripción de la posición de Habermas

Como ya he dicho anteriormente, para Habermas tan sólo hay, en el fondo, *una* norma universal vinculante, la norma de la acción comunicativa. Asumo que el concepto de «acción comunicativa» es suficientemente conocido, pero quisiera recordar en primer lugar que «acción comunicativa» es la expresión que Habermas utiliza para el habla y otras formas de comunicación dirigidas por el ideal del discurso racional. Todo el resto de elementos específicos que Habermas distingue en la acción comunicativa (que esté gobernada por la norma de la *sinceridad*, por la norma de la *veracidad* y por la norma de *justificar racionalmente las pretensiones de validez*) son modos de exponer detalladamente este ideal. En segundo lugar, y esto también va a resultar familiar, la acción comunicativa se contrapone a la *manipulación*. Pero no es del todo correcto decir que la norma universal de la acción comunicativa es, para Jürgen Habermas, la *única* norma ética universal válida. Antes de proseguir, expondré esto de un modo algo más matizado.

Antes de nada quiero recordar brevemente un comentario que Jürgen Habermas dejó caer en una discusión que siguió a continuación de una de mis conferencias en Fráncfort. Dijo entonces lo siguiente: «Necesitamos algunos imperativos categóricos, *pero no demasiados*». Estoy seguro de que con ello quería decir que, por una parte, la condena de actos incalificables (piénsese en todos los actos de tortura y genocidio) que se han cometido y siguen cometiéndose en nuestro mundo exige una enérgica y clara distinción entre el comportamiento que es meramente «no agradable» y el comportamiento que es incondicionalmente *incorrecto*; y cualquier «norma», cualquier juicio deontológico universal, lo que intenta proporcionarnos es precisamente esta distinción. Por otra parte, es necesario restringir tales imperativos a lo que yo he llamado el «metanivel», un nivel en el que lo que prescriben configura algo así como una *constitución democrática* para la discusión ética, si se me permite hablar en términos

un tanto vagos. Pues tan pronto como empezamos a hacer una lista de un extenso número de mandatos específicos que deberían de ser universalmente vinculantes para todos los seres humanos corremos el peligro de caer en el autoritarismo. Pienso que es este temor a «demasiadas» (y demasiado específicas) normas éticas universales lo que le lleva a menudo a Jürgen Habermas a escribir *como si* la única norma universal fuera la acción comunicativa. Pero, por supuesto, no puede serlo.

No puede ser cierto que la *única* norma universalmente válida se refiera tan sólo al *discurso*. Después de todo es posible que alguien reconozca el mandato de veracidad como una norma vinculante mientras que por otro lado se deja guiar enteramente por el «egoísmo ilustrado». (Éste es precisamente el modo de vida que de hecho recomendaba Ayn Rand, una influyente filósofa *amateur* —no estoy dispuesto a calificarla de filósofa sin más—.) Tal persona puede, no obstante, violar a cada paso el espíritu, si no la letra, del principio de la acción comunicativa. Al fin y al cabo, la acción comunicativa se contrapone a la *manipulación*, y dicha persona puede manipular a otros seres humanos sin violar los principios «de sinceridad, de veracidad y de restricción de las declaraciones a lo que está garantizado racionalmente». Los héroes capitalistas de Ayn Rand manipulaban a la gente todo el tiempo, por ejemplo, mediante su control del capital (aun cuando Rand no lo considerara manipulación). De hecho, la persona que dice «haz lo que yo quiero o te pego un tiro» no necesita violar ningún principio que tan sólo afecte al *discurso*. Sin embargo, sería un error traer a colación tales ejemplos como objeciones a la «ética del discurso» de Habermas.

Sería un error porque, sin duda, la máxima de tomar parte en la acción comunicativa opera dentro del marco del imperativo categórico de Kant. Habermas está completamente seguro de que al actuar se tiene que considerar al otro siempre como un fin y que no se le puede tratar como un mero medio. Y justo esto es lo que infringe el egoísta racional. (El rechazo del altruismo por parte de Ayn Rand es precisamente un rechazo de esta formulación del imperativo categórico.) Pero la objeción al imperativo categórico de Kant siempre ha proclamado que es difícil derivar a partir de él reglas específicas de conducta. La acusación de que la ética kantiana es un formalismo vacío, una acusación repetida sin fin desde Hegel, es una versión extrema de esta objeción.

Mientras que otros filósofos contemporáneos de tendencia kantiana —como John Rawls y, más recientemente, Christine Korsgaard y Barbara Herman, entre otros— han tratado de rebatir esta acusación

derivando reglas éticas con contenido dentro de un marco «kantiano» amplio, Habermas ha tomado un camino diferente. En el supuesto de que satisfagamos el requisito mínimo para una vida ética en general (esto es, en el supuesto de que formemos una comunidad de seres humanos que de hecho contemplan los fines de los otros como importantes y que no estimen simplemente que deberían imponerse siempre sus propios fines), el planteamiento de Habermas se basa en que el desacuerdo acerca de lo que la vida ética exige *concretamente* de nosotros es un hecho de la vida, algo que va a seguir siendo así.

Por supuesto, Habermas tiene razón en que el desacuerdo sobre los valores (al igual que el desacuerdo sobre normas de conducta) siempre nos acompañará (e impedirá una supresión totalitaria de todo pensamiento que merezca tal nombre). Es absurda la idea de que la tarea de la filosofía debería ser ofrecer una resolución *ex cathedra* de todos nuestros desacuerdos morales. Como Michele Moody-Adams ha señalado no hace mucho:

> Un auténtico desafío [...] al escepticismo acerca de la relevancia de la teoría moral para la vida moral tiene que empezar por renunciar a la vana insistencia sobre el estatuto de autoridad de la investigación filosófica de la moral [...]. Hay una vía intermedia entre el punto de vista escéptico anti-teórico, de acuerdo con el cual la filosofía moral debería ser *sustituida* por alguna otra disciplina (tal como la antropología cultural, la psicología experimental, la literatura o acaso una combinación de esas disciplinas), y el punto de vista insostenible de que la filosofía moral es el último tribunal de apelación para las cuestiones de justificación moral. Ese camino intermedio implica pensar la filosofía moral como un participante valioso e insustituible en el proceso en curso de la investigación moral[4].

Un modo posible de entender la «ética del discurso» de Habermas consiste precisamente en concebirla como una «vía intermedia» de este tipo, como una forma en la que la filosofía puede ser un «participante valioso e insustituible» en nuestras discusiones éticas, sin pretender la autoridad de un «tribunal último de apelación». (Muchas de las críticas necias a la ética del discurso con las que me he topado descansan en un doble error, el de suponer que Habermas cree que una «situación ideal de habla» se *alcanzará* efectivamente en algún momento del futuro y el de suponer que tal situación sería incluso el «tribunal último de apelación» que Moody-Adams rechaza con razón.)

4. M. M. Moody-Adams, *Fieldwork in Familiar Places. Morality, Culture and Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997, p. 176.

Habermas no emprende la tarea de producir un sistema ético «último», de elaborar una serie de reglas de conducta últimas, sino que nos ofrece más bien una regla acerca de cómo podemos dirimir nuestros inevitables desacuerdos sobre las reglas de primer orden que deberían gobernar nuestra conducta. Visto de este modo, podríamos describir a Jürgen Habermas como un «filosofo moral kantiano minimalista».

Ya he expresado en distintos lugares que estoy convencido del *valor* de la ética del discurso[5]. No es mi intención entrar aquí en la controversia de si una ética del discurso es realmente *todo* lo que uno puede obtener de un planteamiento kantiano, entendido en sentido amplio. Mis dudas se refieren más bien a si las normas universales kantianas, sean éstas muchas o pocas, agotan realmente lo que hay de «objetivo» en la ética; o si, después de todo, los «valores» representan a veces algo más que las contingencias históricas de diferentes «mundos de la vida» locales.

La dicotomía «normas/valores» es problemática

En esta sección dejaré de lado momentáneamente a Habermas y consideraré otro tipo de planteamiento «kantiano». Pero no olvido para nada que éste es un artículo que trata sobre Habermas y regresaré sobre su pensamiento en secciones posteriores.

Las expresiones más penetrantes que yo conozco de un crudo naturalismo reductivo con respecto a lo que estoy llamando valores se encuentran en los capítulos del libro de Christine Korsgaard *The Sources of Normativity*[6], así como en sus réplicas a los críticos, en las que explica y defiende las concepciones presentadas en dichos capítulos y que ha publicado posteriormente en la revista *Ethics* bajo el título de «Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self»[7]. En esas réplicas escribe lo siguiente:

5. Véase mi artículo «A Reconsideration of Deweyan Democracy», cuya versión más extensa apareció reeditada en *The Southern California Law Review* 63 (1990), pp. 1681-1698. Véase además mi introducción («Preface: Introducing Cavell») a T. Cohen, P. Guyer y H. Putnam (coords.), *Pursuits of Reason: Essays in Honor of Stanley Cavell*, Texas Tech University Press, Lubbock, 1993, pp. vii-xii; y «Ein Deutscher Dewey»: *Neue Züricher Zeitung* 12 (13 de junio de 1999), p. 77.

6. C. M. Korsgaard, *The Sources of Normativity* (con G. A. Cohen, R. Geuss, T. Nagel y B. Williams), ed. de O. O'Neill, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1996 [C. M. Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad*, UNAM, México, 2002].

7. C. M. Korsgaard, «Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self. A Rep Ginsborg, Guyer, and Schneewind»: *Ethics* 109/1 (1998), pp. 49-66.

> Tal como yo lo leo [a Kant], él no acepta ninguna clase de realismo sustantivo respecto a los valores. No piensa que los objetos de nuestras inclinaciones sean buenos en sí mismos. Nosotros no queremos cosas porque percibamos que son buenas: antes bien, nuestras atracciones iniciales hacia ellas son impulsos psicológicos naturales»[8].

Lo que Korsgaard denomina «los objetos de nuestras inclinaciones» no son aún «valores» de acuerdo con su planteamiento, ni tampoco estos «impulsos psicológicos iniciales» son aún evaluaciones. Los *convertimos* en valores y en evaluaciones al adoptar una máxima que nos manda valorarlos o no valorarlos, reaccionar o no reaccionar a ellos.

> El aspecto más destacado en este punto es que en la teoría de Kant *nuestros valores* no vienen de la nada sino que son creados a partir de materiales psicológicos, a partir de las bases naturales del interés y del placer. Aquí como en otros lugares, en la teoría de Kant la razón funciona imponiendo la forma sobre la materia que ella se encuentra[9].

Pero en tanto que la razón «impone la forma sobre la materia que ella se encuentra», no está guiada por fines sustantivos. Por eso Korsgaard escribe: «Hay realmente sólo un principio de la razón práctica, el principio de que deberíamos elegir nuestras máximas como leyes universales»[10]. Y para dejar claro que habla por sí misma, y no tan sólo como una intérprete de Kant, Korsgaard añade: «Argumento a favor de la conclusión de que los seres humanos tenemos que vernos a nosotros mismos como seres que otorgan valor y que, por tanto, tenemos que valorar a la humanidad como un fin en sí mismo»[11].

El problema que tengo con este tipo de formulaciones surge de la simple reflexión siguiente: nuestras «máximas», y las «leyes» que nos imponemos al universalizar las máximas, contienen ellas mismas términos de valor, en particular «palabras éticas densas» tales como «amable», «cruel», «impertinente», «considerado», «insensible», etc. Por poner un ejemplo, es una regla de conducta implícita, si no por completo explícita, para todo ser humano respetable (esto es, una regla de conducta que tal vez ninguno de nosotros logra siempre obedecer, pero que sin embargo aspiramos a cumplir) que uno debería tratar con «amabilidad» a aquellos con los que se encuentra en la vida, y especialmente a aquellos que están en apuros o en dificultades, a menos que haya una razón moral concluyente de que no debamos

8. *Ibid.*, p. 52.
9. *Ibid.*, p. 57.
10. *Ibid.*, p. 60.
11. *Ibid.*, pp. 60-61.

hacerlo. Existen reglas de conducta similares que le ordenan a uno, por ejemplo, evitar la «crueldad», evitar la «impertinencia», evitar la «humillación» de los otros, ser «considerado» con los pensamientos y sentimientos de otros, etcétera.

La razón por la que las «palabras éticas densas» han aparecido con tanta frecuencia en la literatura sobre la dicotomía hecho/valor es la siguiente[12]. La forma de no-cognitivismo en ética que hicieron célebre Carnap, Reichenbach, Stevenson, etc., empleó como paradigma de una expresión ética a los enunciados que involucraban términos éticos abstractos (o «finos») tales como «bueno», «debería» o «correcto» (o sus contrapartidas negativas «malo», «no debería», «incorrecto»), como ocurre, por ejemplo, en los enunciados «Es bueno preocuparse de que todo el mundo tenga suficiente para comer», o «Robar es incorrecto». Pero muy pronto se hizo evidente[13] que uno puede emitir «juicios de valor» sin emplear en absoluto estas palabras éticas que son abstractas en sumo grado; por ejemplo, así ocurre en juicios como «Hacer eso fue una cosa muy cruel», «Juan es tremendamente insensible», «Yo pensaba que era descarada y vulgar, pero tras reflexionar me di cuenta de que era desenfadada y reconfortantemente espontánea»[14]. Estas tomas de postura (o aseveraciones) tienen claramente un contenido descriptivo. Sería absurdo afirmar que no son más que meras «expresiones de emoción» (o expresiones de «actitud»).

Una reacción (anticipada)[15] de los no-cognitivistas ante tales

12. Véase el capítulo 9 de H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 201-216 [H. Putnam, *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 199-213]; así como el capítulo sobre Bernard Williams en H. Putnam, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge/London, 1992, pp. 80-107 [H. Putnam, *Cómo renovar la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 125-159]. Del propio Williams, véase *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985, pp. 120-131 [B. Williams, *La ética y los límites de la filosofía*, Monte Ávila, Caracas, 1999, pp. 157-170]. Y de John McDowell véanse, entre otros, sus artículos «Non-Cognitivism and Rule Following», «Virtue and Reason» y «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?», los tres en J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998. El argumento de que la existencia de estas palabras representa un problema para el no-cognitivismo se remonta a Iris Murdoch. Véase I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, cit.

13. Acerca de este tema, véanse las referencias indicadas en la nota anterior.

14. La sugerencia de este último ejemplo se la debo al libro citado de Murdoch *The Sovereignty of Good*.

15. Una reacción menos habitual es la de John Mackie, quien afirmaba que estos términos vendrían a ser puramente descriptivos y que no serían en absoluto términos éticos. No conozco ningún filósofo que esté de acuerdo con esta posición de Mackie. Véase J. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Pelican Books, Harmondsworth,

ejemplos consiste en lo que llamé en su día «la teoría de los dos componentes»[16]. De acuerdo con esta teoría, el significado de una «palabra ética densa» como «cruel» no es más que la conjunción de una propiedad descriptiva (esto es, de una propiedad que puede definirse usando una forma de expresión supuestamente neutra en cuanto al valor, como por ejemplo «causa mucho dolor») y de un indicador de actitud. Si *D* es una frase en el lenguaje «neutro en cuanto al valor» que captura el «componente descriptivo del significado» de la palabra «cruel», entonces podemos explicar el significado del juicio «hacer eso fue una cosa muy cruel» del siguiente modo: «Ese acto tenía la propiedad *D*. Yo tengo una actitud muy negativa hacia actos con la propiedad *D*; ¡y tú también deberías tener una actitud así!».

El problema con esto es que no hay razón para creer que se pueda llevar a cabo el fraccionamiento del significado de un concepto ético denso en dos componentes, en un concepto «puramente descriptivo» y en un indicador de actitud. La creencia de que es posible semejante fraccionamiento se debe a la opinión preconcebida o a la idea fija de que tiene que ser posible, y no a cualquier consideración de los fenómenos lingüísticos o conceptuales[17].

En un libro temprano en el que criticaba tanto al existencialismo de Sartre como al positivismo lógico[18], Iris Murdoch sugirió que esos dos tipos de filósofos compartían una imagen de la mente subdividida en «facultades» separadas[19], una imagen en la que la percepción

1977 [J. Mackie, *Ética: la invención de lo bueno y de lo malo*, Gedisa, Barcelona, 2000].

16. Véase H. Putnam, *Reason, Truth and History*, cit., pp. 204-205 [*Razón, verdad e historia*, cit., pp. 201-203].

17. Véase J. McDowell, «Non-Cognitivism and Rule Following», en Íd., *Mind, Value, and Reality*, cit., donde este punto se elabora por extenso.

18. I. Murdoch, *Sartre, Romantic Rationalist*, Yale University Press, New Haven, 1953 [I. Murdoch, *Sartre. Un racionalismo romántico*, Debolsillo, Barcelona, 2007].

19. John Dewey expuso argumentos parecidos desde sus primeros escritos. En uno de ellos dice, por ejemplo, lo siguiente: «Hablando psicológicamente, el paisaje más complejo que podamos tener ante nuestros ojos no es un simple hecho último ni una impresión estampada en nosotros desde fuera, sino que se compone y desarrolla a partir de las percepciones del color y las sensaciones musculares, tal vez con sentimientos no localizados de la extensión, por medio de las leyes psíquicas del interés, de la atención y de la interpretación. Dicho brevemente, es un juicio complejo que contiene elementos emocionales, volitivos e intelectuales» (extraído de «The New Psychology» [1884], en *The Early Works of John Dewey*, 1882-1892, vol. 1, Southern Illinois University Press, Carbondale, Ill., 1969, pp. 54-55). Y un poco más adelante dice de nuevo: «El simple hecho es que no hay una facultad de la observación o de la memoria o de la argumentación, de igual modo que no hay una facultad original de la herrería, de la carpintería o de la maquinaria de vapor. Estas facultades significan simplemente

proporciona hechos «neutros» y los valores proceden de la voluntad. Esto, desde luego, no se corresponde (o en cualquier caso no exactamente) con la imagen kantiana, pero en la versión de Korsgaard (¿tal vez en todas las versiones?) esta imagen *también* presupone una psicología de las facultades, en la que «nuestras atracciones iniciales hacia ellos [los objetos de nuestras inclinaciones]» son «impulsos psicológicos naturales», mientras que todos nuestros valores, incluso aquellos que atribuimos normalmente al egoísmo, proceden de la razón autónoma[20]. (Desde luego, ésta es precisamente la célebre dicotomía kantiana entre razón e inclinación.) Pero, en completa contraposición a esta imagen, los términos como «amabilidad»,

que los hábitos y los impulsos particulares han sido coordinados y enmarcados por referencia a la consumación de ciertas clases bien definidas de trabajo. Precisamente lo mismo ocurre en las denominadas facultades mentales. No son potencias consideradas en sí mismas, sino que son tales sólo por referencia a los fines para los que están dispuestas, los servicios que ellas tienen que realizar. De ahí que no puedan ser localizadas ni discutidas como potencias sobre una base teórica, sino tan sólo sobre una base práctica» (*The Early Works of John Dewey*, cit., pp. 60-61).

20. En «Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self» hay un curioso argumento diseñado para mostrar que incluso la evaluación de *obtener lo que uno desea* (el «egoísmo») «no es una fuerza causal que esté bloqueada por otra fuerza causal, la ley moral, y que por tanto opere libremente tan pronto como la otra fuerza deja el camino libre». Antes bien, debe verse de este otro modo: «[Dicha evaluación] es simplemente una consideración que observa una especie de relevancia automática [*automatic standing*] con una propensión animal autoconsciente hacia el egoísmo». El argumento de que la «consideración» del egoísmo tiene que tener esta relevancia automática se expone de la siguiente manera: «¿Podría un ser racional resistirse a la tendencia básica al egoísmo y por tanto negar que sus inclinaciones tienen tal relevancia? Aunque Kant parece negar que esto pudiera ocurrir, [...] no veo ninguna razón para que lo hiciera. Supongamos, por tanto, que tú pudieras. ¿Qué se seguiría de esto? No estarías persiguiendo ningún fin personal propio, de modo que: ¿de acuerdo con qué máximas considerarías actuar? Nos encontramos con los deberes perfectos, deberes de decir la verdad, de mantener las promesas, etc., en el curso de nuestras acciones cotidianas, cuando nos ocupamos de nuestros asuntos. Pero resulta que ahora no tienes ningún asunto en que ocuparte. ¿Y qué hay de los deberes imperfectos? Presumiblemente, si no contemplas tus propias inclinaciones como algo que tiene relevancia, tampoco contemplarás las inclinaciones de los otros como algo que tiene relevancia, y tu deber de promover su felicidad se volatilizará. Así pues, ¿qué es lo que vas a hacer [...]? [...] La negación del egoísmo conduce hacia el vacío y el escepticismo normativo, no hacia la libertad con respecto a todo control de la inclinación; no puede haber razones y valores en absoluto, a menos que los seres humanos se atribuyan un valor a sí mismos» (pp. 56-57). Sin embargo, seguramente nadie comió jamás, pongamos por caso, un sándwich de *pastrami*, porque la razón práctica de esa persona decidiera convertir la máxima de actuar en base a aquellos de sus deseos que pudieran ser universalizables en forma de una ley *por el hecho de que no se ve ninguna otra posibilidad de evitar el escepticismo normativo*. Esta argumentación es inverosímil, incluso si se la toma como una reconstrucción racional.

«sensibilidad», «crueldad», etc. —los términos no fraccionables de los que hemos estado hablando— de ninguna manera están en lugar de meras propiedades descriptivas[21], propiedades con las que se topan nuestros «impulsos psicológicos naturales» sin el beneficio de lo que McDowell, reanimando la idea de Aristóteles, denomina una «segunda naturaleza» adquirida[22]. Sólo mirando a través de las lentes de los conceptos de valor se hace disponible el hecho de que un acto es cruel o amable, sensible o insensible, descarado o reconfortantemente espontáneo. En contra de la imagen kantiana, no podemos arreglárnoslas en nuestra vida moral con un vocabulario que se ha obtenido al añadir a un vocabulario completamente naturalista una única noción moral (la noción que se necesita para indicar que uno «impone la forma de la ley a los incentivos generados psicológicamente»[23], como, por ejemplo, la noción *debería*). Sin nuestra pluralidad humana de valores no hay vocabulario alguno en el que se puedan exponer las normas (las «leyes» de Korsgaard).

La solución de Bernard Williams

Desde *Razón, verdad e historia* he defendido siempre el punto de vista antes referido, según el cual los valores son indispensables conceptualmente y además irreducibles a expresiones meramente descriptivas. En su importante libro *La ética y los límites de la filosofía*, Bernard Williams *concedía* esto y, al mismo tiempo, intentaba *neutralizar* su significación filosófica. En *Razón, verdad e historia* concluí que «la ética *no entra en conflicto con* la física, como sugiere el término 'acientífico'; lo único que pasa es que 'justo', 'bueno' y 'sentido de la justicia' son conceptos de un discurso que no es *reducible* al discurso físico. [... Hay aún] *otras* clases de discurso esenciales que no son reducibles al discurso físico y no son por esa razón ilegítimos.

21. No porque no sean conceptos descriptivos. Como ya he subrayado, son al mismo tiempo descriptivos y evaluativos, sin que se los pueda desagregar en «dos componentes». Ahora bien, no son *meramente* descriptivos en el sentido en que se supone que los conceptos de las ciencias naturales sí son meramente descriptivos. (Y digo «se supone» porque yo defendería el punto de vista de que en las «ciencias humanas» necesitamos igualmente conceptos éticos densos. Sin embargo, esto es algo que no desarrollaré en este momento.)

22. Véase J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994, pp. 84-88; así como su artículo «Two Sorts of Naturalism», en J. McDowell, *Mind, Value and Reality*, cit., pp. 167-198.

23. Ch. Korsgaard emplea este giro en «Motivation, Metaphysics and the Value of the Self», cit., p. 57.

Hablar de 'justicia' como hablar de 'referencia' puede ser *no*-científico sin por ello ser *a*científico»[24]. Por el contrario, Williams defendió los puntos de vista de que (1) sólo los conceptos de las ciencias naturales describen el Mobiliario del Mundo[25], y de que (2) los únicos conceptos verdaderamente «científicos» son los de la *física*.

La estrategia de Williams consistía en decir que, ciertamente, los conceptos éticos «densos» no son de hecho fraccionables en componentes descriptivos y evaluativos separados, si bien los enunciados en los que los usamos no tienen validez «absoluta». (El «carácter absoluto» [*Absolutheit*, *absoluteness*] es un concepto central en la metafísica de Williams.) Sin embargo, los enunciados éticos *pueden* propiamente calificarse de «verdaderos», según Williams, porque «verdadero» es un adjetivo del que podemos hacer uso tanto cuando hablamos «dentro de un mundo social u otro» como cuando hablamos «de modo absoluto»[26].

Williams se esfuerza por aclarar que no se trata de que uno y el mismo enunciado ético pueda ser «verdadero en la cultura A» y «falso en la cultura B». Se trata más bien de que sólo se puede hablar acerca de la «verdad» del enunciado ético *dentro del* «mundo social» en el que se emitió el enunciado. A otras culturas les está «vedado» reflexionar a fondo sobre el enunciado (a menos que haya una «opción auténtica» de pasar de una cultura a otra; pero mi propósito en este momento no es profundizar en las sutilezas del esquema de Williams[27]).

Para nuestros objetivos bastará con la siguiente observación: aun cuando la concepción de Williams fuera coherente, apenas serviría de ayuda a una kantiana como Korsgaard. Pues si nuestras máximas éticas contienen conceptos éticos densos, y es obvio que lo hacen, en-

24. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, cit., p. 145 [*Razón, verdad e historia*, cit., p. 148].

25. Véase la exposición de B. Williams acerca de la «concepción absoluta del mundo» en el capítulo 8 de *Ethics and the Limits of Philosophy*, cit., pp. 132-155 [*La ética y los límites de la filosofía*, cit., pp. 171-197]. Ofrezco discusiones y referencias más detalladas en el capítulo 5 de mi *Renewing Philosophy*, cit., pp. 80-107 [*Cómo renovar la filosofía*, cit. pp. 125-159].

26. He de decir que lo que Bernard Williams entienda por el término «verdadero» representa para mí un misterio. Véase mi *Renewing Philosophy*, cit., pp. 103-105 [*Cómo renovar la filosofía*, cit. pp. 154-157].

27. Véase mi artículo sobre B. Williams «Pragmatism and Relativism: Universal Values and traditional Ways of Life», en mi libro *Words and Life*, ed. de J. Conant, Harvard University Press, Cambridge/London, 1995, pp. 182-197 [«Pragmatismo y relativismo: valores universales y formas de vida tradicionales», en H. Putnam, *La herencia del pragmatismo*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 191-214].

tonces convertirlas en «leyes universales» será problemático en cualquier concepción de acuerdo con la cual *lo que sean las extensiones de esos conceptos éticos* es una cuestión que no tiene una respuesta universalmente inteligible; precisamente según esa concepción, determinar *qué acciones, personas o cosas caen bajo esos conceptos* es una cuestión que sólo tiene sentido «dentro de uno u otro mundo social». Las «leyes» que mi razón «legisla» podrían tal vez poseer todavía universalidad *formal*, pero sus *contenidos* serían todo menos «universales». Cualquier tipo de relativismo con respecto a los valores no puede dejar de afectar a las «normas» (o, en la terminología de Korsgaard, a las máximas sobre las cuales la razón ha impuesto «la forma de la ley»).

¿Evita la «ética del discurso» este problema?

Desde que le conozco, la posición de Habermas ha cambiado en algunos aspectos. Por eso, no estoy del todo seguro de cómo respondería hoy a las observaciones que acabo de señalar. Hay dos posibles respuestas que me gustaría discutir. (Es muy probable que la verdadera respuesta de Habermas sea diferente de ambas.)

Tomemos el caso en el que un término ético denso se usa en mi «mundo social», pero no en el suyo. Existen hoy, por ejemplo, mundos sociales en los que el concepto de «castidad» ya no se usa nunca (salvo, quizá, con «comillas de repelús»). Si una de mis normas es «Evita el comportamiento impúdico» y esta norma «no tiene ningún sentido» para usted, porque el concepto «impúdico» desde su punto de vista es simplemente un anacronismo, entonces se plantea la pregunta de qué debemos hacer si Williams tiene razón y no podemos suponer que el concepto tenga una extensión independientemente del mundo social correspondiente.

Pues bien, una cosa que podríamos hacer es discutir la siguiente cuestión: *¿Debe usted adquirir este concepto?* Y en el caso de que la respuesta fuera afirmativa, nos encontramos con esta otra cuestión: *¿Debe usted aceptar la norma que le acabo de formular usando ese concepto?* Y, desde luego, se plantea también la pregunta: *¿No debería yo abandonar totalmente el concepto?*[28]

28. De acuerdo con la concepción de Bernard Williams, las cuestiones que se construyen con los conceptos éticos «finos» «debería» y «tendría que» *pueden* ser discutidas por la gente que pertenece a diferentes «mundos sociales», a condición (*i*) de que los diversos mundos sociales dispongan de aquellos conceptos éticos finos (y Williams cree que todos los mundos sociales en la actualidad cumplen esta condición) y (*ii*) de que «pasarse» al punto de vista del otro sea una posibilidad real, y no meramente una

El problema que esto le plantea a la ética del discurso es que una *discusión* (en cuanto opuesta a una *negociación*) presupone que la cuestión debatida es significativa cognitivamente. Si no lo es, entonces semejante «discusión», como señaló Ramsey, adopta la forma siguiente: «A: Me gusta el pastel de chocolate. B: A mí no»[29]. Es precisamente al apreciar la necesidad de la ética del discurso cuando comprendemos cuán funesto es para el propio proyecto filosófico-político de Habermas hacer cualquier concesión a lo que podríamos denominar un «sociologismo de los valores»: esto significaría, en realidad, tratar las disputas acerca de los valores como si fueran meros conflictos sociales que habría que resolver (aunque frecuentemente también sean eso, conflictos sociales que se han de resolver) y no como *desacuerdos racionales que requieren una decisión que llegue hasta donde se encuentren las mejores razones*[30]. Incluso cuando nuestras máximas empleen vocabularios tan distintos como podamos imaginar, podemos participar en una discusión (en el sentido normativo de la «acción comunicativa») con el objetivo de alcanzar un vocabulario común y una comprensión común de cómo debería aplicarse ese vocabulario. Pero, a menos que haya algo como una respuesta correcta a las cuestiones planteadas más arriba, esta discusión no puede ser realmente un esfuerzo por encontrar la respuesta para la cual hay mejores razones. En el mejor de los casos, la discusión podría ser un ejercicio de lo que Richard Rorty, un filósofo con el que estoy seguro que Habermas no está de acuerdo, denomina «continuar la conversación». ¿Puede darse el caso de que la única regla ética universalmente válida sea «Siga con-

posibilidad «hipotética», para las distintas partes que participan en la discusión. Por supuesto, la ética discursiva de Habermas nos enseñaría a tratar esto como una posibilidad real —en un caso como el que hemos descrito— en aras de la «acción comunicativa».

29. F. P. Ramsey, Epilogue («There is Nothing to Discuss»), en Íd., *Foundations of Mathematics, and Other Logical Essays*, ed. de R. B. Braithwaite, Kegan Paul/Harcourt, London/New York, 1931, pp. 291-292. [El texto de Ramsey dice exactamente lo siguiente: «Otra cosa que hacemos a menudo es discutir acerca de cuál es el tipo de gente o de comportamiento por el que sentimos vergüenza o admiración. Por ejemplo, cuando hablamos de la constancia de un afecto, ésta consiste en que A. dice que él se sentiría culpable si no fuera constante, mientras que B. dice que *él* no se sentiría culpable en absoluto» (*N. de los T.*)].

30. ¿Por qué no he dicho «donde se encuentre la verdad»? También lo diría; de hecho, en el caso de la ética (a diferencia del caso de las ciencias naturales), el punto de vista verdadero no puede diferir del punto de vista para el cual existen las mejores razones, a condición de que reconozcamos (algo que deberíamos hacer, como ha subrayado convincentemente Cora Diamond) que las razones éticas no siempre pueden darse en la forma de argumentaciones lineales; veáse C. Diamond, «Anything but Argument», en Íd., *The Realistic Spirit*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1991, pp. 291-308.

versando»? Si respondes que «sí» (y ésta es la «primera respuesta» que mencionaba antes), entonces tienes con creces una «ética minimalista».

La segunda respuesta se deriva del modo en que Habermas defendió la ética del discurso antes de publicar su *Teoría de la acción comunicativa*, esto es, cuando la defendió con la ayuda de la «pragmática transcendental» de Karl-Otto Apel[31]. (La propia *Teoría de la acción comunicativa* parece bascular desde la posición de Apel hasta una posición «más minimalista».) El núcleo de la posición de Apel es que, siguiendo a Peirce[32], la verdad se equipara a *lo que se acordaría en el límite de una discusión continuada indefinidamente* (desde luego, en el sentido normativo de «discusión», que es el sentido de la acción comunicativa). El paso importante de Apel consiste en aplicar también esta determinación de la verdad a las *afirmaciones éticas*, y de hecho a *todo* discurso[33].

31. Habermas se apoyó en su día en la pragmática transcendental de Apel; véanse a este respecto sus ensayos «Wahrheitstheorien» y «Was heißt Universalpragmatik?», recogidos en J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984, pp. 174-183 y pp. 353-440 [«Teorías de la verdad» (1972) y «¿Qué significa pragmática universal?» (1976), ambos en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 150-158 y pp. 299-368]. Más recientemente, Habermas ha escrito lo siguiente: «En el principio moral se expresa un sentido de transcendencia o de autosuperación que ya está contenido en las pretensiones de validez asertóricas. De manera parecida, Ch. S. Peirce explica el concepto de verdad con ayuda de una praxis de entendimiento mutuo idealmente libre de barreras en la dimensión social y temporal» (J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, cit., pp. 157-158 [*Aclaraciones a la ética del discurso*, cit., p. 164]). En este pasaje, Habermas remite en nota al pie a la obra de K.-O. Apel *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1976 [K.-O. Apel, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Visor, Madrid, 1997]; así como a otro trabajo de Apel: «Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit»: *Archivi di Filosofia* LV (1987), pp. 51-88. En el siguiente pasaje se encuentra una parecida perspectiva «apeliana» (aunque sin referencia expresa a Apel): «Lo mismo ocurre con la verdad como pretensión de validez [...]. El concepto de 'desempeño discursivo' [*diskursive Einlösung*] es un concepto normativo; el acuerdo al que podemos llegar en los discursos es únicamente un *consenso fundado*. Esto vale como criterio de verdad, pero el significado de la verdad no consiste en la circunstancia de que se alcance un consenso en cuanto tal, sino en que en todo momento y en todas partes, con tal de que entremos en un discurso, pueda llegarse a un consenso en condiciones que permitan calificar ese consenso de consenso fundado. Verdad significa 'asertabilidad justificada' [*warranted assertibility*]» (*Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., p. 160) [*Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, cit., pp. 139-140].

32. K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, cit. [*El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, cit.].

33. Esto es algo que anticipó William James y a lo que, sin embargo, se opuso el propio Peirce.

Si aceptamos esta idea, entonces podemos decir lo siguiente. Por un lado, en el caso de que la discusión continuada dentro de la comunidad más amplia posible (que tanto Habermas como Apel identifican algunas veces como la comunidad de «todos los afectados») llevara a la conclusión de que no es posible ninguna resolución del desacuerdo, entonces se debería desechar el concepto en discusión (en nuestro caso, el de *castidad*). Pues, en este caso, *no hay verdad alguna en ninguno de los bandos*, ya que si *hubiera* verdades (o enunciados válidos) acerca de (*a*) qué acciones son castas o impúdicas, o (*b*) sobre si se debería universalizar la máxima «Evita la conducta impúdica», entonces todos los participantes en dicha discusión (ideal) acabarían por ponerse de acuerdo sobre estas verdades, *porque este es el auténtico significado del término «verdadero»*. Por otro lado, en el caso de que *haya* verdades acerca de (*a*) y (*b*), entonces, en razón de la misma definición de «verdadero», la discusión suficientemente prolongada *tiene que* converger (bajo condiciones ideales) en esas verdades.

Detengámonos primero en la diferencia crucial entre la respuesta apeliana a nuestra pregunta y la primera respuesta minimalista. Tal como la he descrito, la respuesta minimalista acepta simplemente la concepción de Williams de que las pretensiones sobre valores planteadas en un lenguaje ético denso sólo poseen un tipo relativo de validez[34], esto es, validez en uno u otro «mundo social». (El propio Williams diría además que los *enunciados de normas* sólo poseen una validez relativa, algo que, desde luego, Habermas no podría aceptar.) La respuesta minimalista nos dice simplemente cómo debemos comportarnos en ausencia de algo así como una pretensión universalmente válida acerca de un valor. Según la concepción de Apel, por el contrario, tales pretensiones *pueden* tener validez universal, y la ética del discurso proporciona el procedimiento mediante el cual podemos descubrir «a la larga» cuáles tienen realmente validez universal.

Para comprobar si esta concepción es adecuada, debemos examinar las dos cuestiones siguientes:

1. ¿Tiene razón Apel cuando suscribe la definición de Peirce de la verdad?

34. Véanse B. Williams, «The Truth in Relativism», en Íd., *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1981, pp. 132-143; así como el capítulo 9 de su *Ethics and the Limits of Philosophy*, cit., pp. 156-173 [*La ética y los límites de la filosofía*, cit., pp. 199-220] y mi crítica en «Bernard Williams and the Absolute Conception of the World», en H. Putnam, *Renewing Philosophy*, cit., pp. 80-107 [*Cómo renovar la filosofía*, cit., pp. 125-159].

2. Si la respuesta a la primera pregunta es, como argumentaré, que la definición de Peirce de la verdad no es correcta para los enunciados descriptivos, incluidos los enunciados de las ciencias físicas, entonces ¿podría, no obstante, ser correcta para los enunciados *éticos*?

Apel y Peirce defienden una teoría equivocada de la verdad

Sea cual sea la manera en que uno quiera hacer mas aceptable el planteamiento de Peirce y Apel según criterios contemporáneos de claridad (y difícilmente puede decirse que estén claros los supuestos contrafácticos acerca de lo que ocurriría si la discusión continuara eternamente o fuera prolongada indefinidamente), hay un rasgo que es esencial a ese planteamiento. De acuerdo con éste, *es metafísicamente imposible que pueda haber cualesquiera verdades que no sean verificables por los seres humanos*. Este planteamiento es, por lo tanto, una variante de lo que hoy se denomina «antirrealismo», puesto que hace depender los límites de lo que puede ser verdadero en referencia al mundo de las limitadas capacidades de verificación de los seres humanos.

Para discutir acerca del realismo y del antirrealismo se requeriría otro ensayo, y éste no es mi propósito en este momento. (Tampoco fui invitado a escribir *dos* artículos.) Por eso expondré de manera resumida mi punto de vista, que he defendido en otros lugares con más detalle[35].

El argumento a favor del antirrealismo siempre adopta la forma de una acusación, la acusación de que es insoportablemente «metafísica» la idea de que las *verdades puedan a veces no ser verificables, incluso idealmente*. (El antirrealismo nunca admite que *él* es una forma de metafísica.) Sin embargo, si yo digo que «tal vez es imposible llegar a conocer jamás los hechos acerca de la vida del Moisés bíblico», es difícil entender por qué esto tendría que ser una declaración *metafísica*. Más bien la afirmación de que no hay verdades acerca de la vida de Moisés, excepto aquellas que nosotros y otras personas pudiéramos verificar *en el futuro*, sí sería una afirmación «metafísica», en el sentido en el que la metafísica es opuesta, casi por definición, al sentido común. La consideración de que la cuestión de si toda verdad

35. Véase la tercera de mis *John Dewey Lectures* titulada «The Face of Cognition», en H. Putnam, *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, Columbia University Press, New York, 1999, pp. 43-70 [«El rostro de la cognición», en H. Putnam, *La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo*, Siglo XXI, Madrid, 2001, pp. 53-86]. Véase también mi artículo «Pragmatism»: *Proceedings of the Aristotelian Society* 95 (1995), pp. 291-306.

puede ser conocida, incluso «en principio», por seres como nosotros es una cuestión completamente contingente es, por el contrario, una parte bien establecida de las ciencias naturales y del sentido común y algo profundamente anclado en ambas concepciones del mundo, la de la ciencia y la del sentido común. Y la respuesta a esta pregunta también figura entre las ideas fundamentales de las teorías científicas contemporáneas: se acepta por una serie de razones[36], como una cuestión de hechos empíricos contingentes, que hay *muchas* verdades que sobrepasan las capacidades de nuestra especie para averiguarlas con seguridad. Aunque yo mismo defendí durante algunos años la idea de que la verdad podría identificarse con la «aceptabilidad racional idealizada», hoy día estoy convencido de que esto era un error[37]. Si la «pragmática transcendental» es la elaboración de las consecuencias (o las pretendidas consecuencias) de una teoría antirrealista de la verdad, entonces es la elaboración de las consecuencias de un *error*, y debería abandonarse.

Una explicación apeliana de la verdad ética y sus dificultades

Unos párrafos atrás formulé esta pregunta: «Si la definición de la verdad de Peirce no es correcta para los enunciados descriptivos, incluidos los enunciados de la ciencia física, ¿podría no obstante ser correcta para los enunciados éticos?». Se trata de una cuestión de peso. Porque, mientras que, como acabo de aclarar, en nuestras mejores concepciones del mundo, tanto del sentido común como de la ciencia natural, se acepta que es imposible verificar algunos enunciados y mientras que, además, está fuertemente anclada tanto en el realismo cotidiano como en el realismo científico que acompañan a estas concepciones del mundo la idea de que esta no-verificabilidad no es en absoluto una razón para afirmar que tales enunciados no sean ni verdaderos ni falsos, lo que ocurre en el caso de los enunciados éticos es

36. Entre estas razones se cuentan la desintegración entrópica normal y el fenómeno al que se ha dado en llamar «caos», así como diversos fenómenos que aún son objeto de investigación científica (incluidos los agujeros negros), que destruyen información de manera irreversible.

37. Explico mis razones para renunciar al antirrealismo con respecto a la verdad, entre otros lugares, en *The Dewey Lectures: Sense, Nonsense and the Senses*, reeditadas en H. Putnam, *The Threefold Cord: Mind, Body and World*, cit., pp. 3-70 [«El sentido, el sinsentido y los sentidos. Una investigación sobre los poderes de la mente humana», en H. Putnam, *La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo*, cit., pp. 3-86]; en «Pragmatism», cit.; y en «Pragmatism and Realism»: *Cardozo Law Review* 18/1 (1996), pp. 153-170.

exactamente lo contrario. Los éticos han insistido desde hace tiempo en que nuestros deberes son *cognoscibles* para nosotros y en que, de hecho, si no fuera así no podrían ser nuestros deberes. Pero esto por sí solo no significa que la teoría de la verdad de Apel pueda salvarse (para los propósitos que estoy planteando aquí) simplemente porque se restringe a las afirmaciones éticas.

Tal como yo lo veo, el asunto más delicado es el de la justificación del paso desde el enunciado de que cualquier afirmación verdadera sobre nuestros deberes «es cognoscible para nosotros» hasta el enunciado de que esta afirmación «sería el resultado de una discusión ideal, si esta discusión se prolongara suficientemente». Explicar por qué este paso es problemático nos desvolverá a nuestro tema original acerca del modo en el que los «valores» y las «normas» se entrelazan mutuamente. Dividiré el asunto crucial en tres problemas:

1. Una discusión ideal es una discusión en la que todos los participantes aceptan la norma de tomar parte en la acción comunicativa, con todo lo que esto implica: hablar sinceramente, hacer todo lo posible por decir la verdad, preocuparse todo lo posible por justificar sus asertos, intentar convencer a los otros mediante la fuerza del argumento y no mediante manipulación alguna, etc. Dado que todas las normas y máximas de la ética del discurso están incorporadas en la descripción de la situación ideal de discusión, serán aceptadas por todos los participantes, dada la propia definición de la situación. Pero entonces *la* justificación de las normas —y éstas constituyen en lo esencial el conjunto de la ética habermasiana— no es ni siquiera el que sean el resultado final de una investigación peirceana indefinidamente prolongada.

La respuesta de Apel a esto en diversos libros y artículos consistía en decir que esas normas están justificadas mediante una «justificación transcendental»[38], esto es, que están *presupuestas* por la racionalidad,

38. Apel afirma que «ya la argumentación racional presupuesta [...] en toda discusión de un problema presupone la validez de normas éticas universales» («Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik», en K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1976, p. 397 [K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, vol. 2, Taurus, Madrid, 1985]. Véase también la siguiente declaración: «Algo que no puedo negar sin cometer una autocontradicción en el momento presente y, al mismo tiempo, algo que puedo justificar deductivamente sin incurrir en una *petitio principii* lógico-formal es algo que pertenece a aquellas presuposiciones pragmático-transcendentales de la argumentación que se tiene que haber reconocido siempre [*immer schon*] para que el juego de lenguaje de la argumentación pueda conservar su sentido» (K.-O. Apel, «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des 'Kritischen Rationalismus'», en B. Kanitschneider (ed.),

por los procedimientos que definen lo que significa la búsqueda de la verdad. Si restringimos a los enunciados éticos la definición de la verdad como el producto de un consenso ideal, entonces el argumento transcendental tendría que restringirse de manera parecida. La tesis afirmaría entonces que las normas y máximas de la ética del discurso son presupuestos de la racionalidad *ética*. Me inclino a conceder esto, pero por razones que se remontan a Dewey en vez de a Peirce[39]. Con todo, quiero dejar de lado posibles objeciones en este momento. Sólo haré notar que, incluso si el seguimiento de las normas de la ética del discurso fuera una *condición necesaria* para lograr creencias éticas justificadas, lo que Apel tiene que mostrar es algo mucho más fuerte; tiene que mostrar que la conformidad con estas normas es también una *condición suficiente* para lograr creencias éticas justificadas (y en último término verdaderas). Y esto nos lleva a los otros problemas que antes anuncié.

2. Incluso si prescindimos de problemas como la falta de claridad de los enunciados contrafácticos del tipo «Si la discusión se prolongara indefinidamente», ¿tenemos alguna concepción clara acerca de un mundo en el que los seres humanos estén en situación de discutir *constantemente*? Ahora defenderé el punto de vista de que *no hay razón para creer que el resultado de una discusión ideal y suficientemente prolongada de una cuestión ética sea inevitablemente correcto*.

Mi duda acerca de la tesis de Apel (y me temo que también de Habermas) se puede explicar con ayuda de una analogía. Para describir la analogía que tengo en la cabeza, quiero primero recordar una breve discusión que encontramos en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein[40].

Wittgenstein considera algunas discrepancias acerca de si alguien está «fingiendo» un sentimiento. (Uno de sus ejemplos es una disputa sobre si alguien está realmente enamorado.) Puedo estar seguro de

Sprache und Erkenntnis. Festschrift G. Frey, Innsbruck, 1976, pp. 55-82, aquí pp. 72-73) [«El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una Pragmática Transcendental del Lenguaje. (Ensayo de una metacrítica del 'racionalismo crítico')»: *Dianoia*, XXI/21 (1975), pp. 140-173].

39. Véase la última parte (titulada «Was Dewey Trying to Derive Ethics from the Logic of Science?») de mi ensayo «Pragmatism and Moral Objectivity», en H. Putnam, *Words and Life*, cit., pp. 174-177 [«Pragmatismo y objetividad moral», en H. Putnam, *La herencia del pragmatismo*, cit., pp. 185-190].

40. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, en *Werkausgabe*, vol. I, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, Parte II, pp. 574 ss. [L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Crítica/Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, Barcelona/México, 1988].

que mi juicio sobre tal cuestión es correcto, pero tal vez no esté en la situación de convencer a otro de ello. Y lo que Wittgenstein dice, razonablemente, acerca de estos juicios sobre los que la comunidad no puede llegar a un acuerdo es que, no obstante, pueden ser correctos. Algunos seres humanos tienen más conocimiento de la naturaleza humana [*Menschenkenntnis*] que otros, y este conocimiento de los seres humanos no puede reducirse a un sistema de reglas.

Wittgenstein afirma que los seres humanos que poseen un mayor conocimiento de la naturaleza humana dan por lo general con mejores pronósticos. Pero no afirma, tampoco implícitamente, que todo juicio individual correcto relativo a la autenticidad de un sentimiento se confirme finalmente mediante la conducta de un modo tal que imponga el asentimiento de toda la comunidad. Antes bien, afirma que tales juicios vienen a hacerse de manera característica sobre la base de una «evidencia imponderable».

Considérese ahora una disputa acerca de si una acción es o no es cruel, y ésta es mi analogía de una controversia ética. Un padre se comporta con crueldad psicológica atormentando constantemente a su hijo, mientras que niega al mismo tiempo (bien porque es obtuso o bien porque tiene una vena sádica) que las lágrimas del niño vayan realmente en serio. «Tiene que aprender a soportarlo», sentencia el padre.

¿Llegará toda la comunidad a un acuerdo de que esto constituye una crueldad? ¿*Tienen que* llegar los miembros de esa comunidad a un acuerdo, incluso si la situación de habla es «ideal»? (En el caso del ejemplo de Wittgenstein, las cuestiones serían, por analogía, las siguientes: ¿llegará a un acuerdo toda la comunidad acerca de si los signos de atracción manifestados por una persona muestran realmente que está auténticamente enamorada? ¿*Tienen que* llegar los miembros de esa comunidad a un acuerdo, incluso si la situación de habla es «ideal»? ¿Y no es la propia diferencia entre estar realmente enamorado y no estar realmente enamorado una distinción *ética*?)

En este punto tenemos que proceder con mucho cuidado. Supongamos que la mayor parte de los miembros de la comunidad, o incluso una minoría significativa, comparte la insensibilidad del padre en el caso descrito. Supongamos también que no son malas personas en la mayoría de sus otros aspectos. Quieren de verdad hacer lo que es correcto y tienen predilección por la argumentación racional. Por supuesto, toman en consideración la cuestión de si este caso es un caso de «crueldad», la ven como una cuestión fascinante y discuten sobre ella sin parar. Nadie intenta manipular a los otros y todo el mundo escucha pacientemente los argumentos de todos los demás. No obstante, podemos perfectamente imaginar que el padre y los

otros que son parecidos a él nunca «lo pillan». No hay por lo tanto un consenso, aun cuando según una interpretación simple y clara de las exigencias de una situación ideal de habla (hablar sinceramente, hacer todo lo posible por decir la verdad, preocuparse todo lo posible por justificar sus asertos, intentar convencer a los otros mediante la fuerza del argumento y no mediante manipulación alguna, etc.), la situación de habla bien puede ser por completo «ideal».

Obviamente, Apel y Habermas van a quejarse ahora de que no han sido tratados equitativamente. Pero antes de entrar en sus respuestas, o al menos en la respuesta que anticipo que Habermas daría, déjenme concretar lo que quiero explicar con tales ejemplos.

Lo que es incorrecto en el caso de los participantes en la discusión de la situación anterior *no es* que no obedezcan las normas de la ética del discurso. Lo que está equivocado se puede expresar *usando el vocabulario ético denso adecuado para ese problema ético particular*. Son «obtusos» (que es lo contrario de tener conocimiento de la naturaleza humana), muestran «trazas de sadismo», etc. Para describir lo que sería en este caso una «situación ideal de discusión», uno tendría que emplear *conceptos éticos densos* (y presuponer que la propia audiencia de uno los ha comprendido y los domina).

En *Teoría de la acción comunicativa*, a veces parece[41] como si al

41. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981 [*Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987]. «El entendimiento es un proceso de obtención de un acuerdo entre sujetos lingüística e interactivamente competentes. Sin embargo, un grupo de personas puede sentirse unido en un estado de ánimo que sea tan difuso que resulte difícil señalar su contenido proposicional, esto es, ofrecer un objeto intencional al que ese estado de ánimo se dirige. Una tal unanimidad colectiva no cumple las condiciones del tipo de acuerdo en el que terminan los intentos de entendimiento cuando tienen buen suceso. Un acuerdo alcanzado comunicativamente, o un acuerdo presupuesto en común en la acción comunicativa, es un acuerdo proposicionalmente diferenciado» (vol. 1, p. 386) [vol. 1, p. 368]. Y: «Si sostenemos, con Durkheim, que se da una tendencia evolutiva a la lingüistización de lo sacro, tendencia que se puede ver en la racionalización de las imágenes del mundo, en la universalización de la moral y del derecho y también en la progresiva individuación de los sujetos, entonces hay que suponer que el concepto de la identidad del yo se ajusta en medida creciente al autoentendimiento que acompaña a la práctica comunicativa cotidiana. En tal caso se plantea con toda seriedad la cuestión de si con una nueva etapa de la formación de la identidad no han de cambiar también las condiciones y criterios de la identidad. Al responder 'yo', un hablante normalmente da a entender que puede ser identificado genéricamente como un sujeto con capacidades de lenguaje y de acción y que puede ser identificado numéricamente por medio de algunos datos significativos que iluminen su procedencia. Pero tan pronto como cumple el nivel de pretensión propio de la identidad de yo mediante una autoidentificación predicativa, ese hablante da a entender al responder 'yo' (en los contextos apropiados) que puede ser identificado genéricamente como un sujeto capaz de actuar *con autono-*

menos Habermas quisiera incorporar el requisito adicional de que los participantes en una discusión ideal han logrado el equivalente de un psicoanálisis ideal (bien a través del psicoanálisis real, bien por otra vía)[42]. Pero aun cuando uno esté convencido, como es mi caso, de que hay realmente buenas intuiciones en el psicoanálisis, el psicoanálisis nunca ha pretendido convertir al sujeto en un perfecto conocedor de la naturaleza humana (ni tampoco los psicoanalistas afirmarían que ellos mismos sean conocedores ejemplares de la naturaleza humana).

Podría parecer que el que algo como el psicoanálisis pudiera ser la solución podría seguirse, en mi ejemplo, del uso de la expresión «una huella de sadismo», una expresión con resonancias «científicas». Pero no siempre ocurre que los fallos de la percepción moral puedan describirse o explicarse mediante el uso de tales expresiones de resonancias «científicas». Por «percepción moral» no entiendo algo así como una facultad misteriosa para poder percibir una propiedad no-natural de la bondad, la facultad de la que hablaron los intuicionistas éticos como G. E. Moore. Por percepción moral entiendo la capacidad para discernir que alguien está, por ejemplo, «sufriendo innecesariamente» en vez de estar «aprendiendo a soportarlo», que está siendo «reconfortantemente espontáneo» y no «descarado», que alguien es «compasivo» y no un «liberal sensiblero», etc. No hay *ciencia* que nos pueda enseñar a hacer tales distinciones. Éstas requieren una habilidad que, en palabras de Iris Murdoch, es «perfectible sin fin» y que, como ella también dice, está entrelazada con nuestro dominio (también perfectible sin fin) del propio vocabulario moral[43].

Pienso que, en este punto, llegamos a *una ambigüedad fundamental en la posición de Habermas.* Si Habermas *restringiera las pretensiones de la ética del discurso*, tal y como yo quiero convencerle de que haga; si dijera, en particular, que la ética del discurso es una *parte* de la ética, una parte importante y valiosa por supuesto, pero no una parte que pueda sostenerse por sí misma; y que la ética del discurso no es *el* fundamento de *toda* la «validez» de que puede dis-

mía y que puede ser identificado numéricamente por medio de los datos que iluminan la continuidad de una biografía *asumida con responsabilidad*» (vol. 2, pp. 162-163) [vol. 2, p. 153].

42. Apel, que trabaja con un argumento transcendental a partir de la teoría de la verdad de Peirce, no se ve forzado a ocuparse de este problema. Ahora bien, una vez que renunciamos a identificar la verdad con el consenso que resulta de la discusión (ideal) —y Peirce añadiría: del experimento—, no puede evitarse la demanda de una justificación de por qué deberían coincidir verdad y consenso en cualquier caso particular, como por ejemplo en el caso de la ética.

43. I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, cit., pp. 28 ss.

poner la ética (en la modernidad), entonces creo que estaría tomando el camino correcto. Pero si se intentase defender las pretensiones más ambiciosas que él y Apel han planteado en apoyo de la ética del discurso, entonces o *no habría razones para creer en tales pretensiones* (esto ocurriría si la «ética del discurso» se restringiera a un conjunto fijo de normas que se da por supuesto que caracterizan a la razón) o tales pretensiones serían *vacías*. Porque si la afirmación de que el veredicto correcto en una disputa ética se alcanzará en una situación ideal de habla significa meramente que se llegará a él *en el caso de que los participantes en el debate sean moralmente sensibles, imaginativos, imparciales, etc. de un modo ideal*, entonces esta afirmación es puramente «gramatical». No proporciona a la idea de un «veredicto correcto en una disputa ética» ningún contenido que esta idea no poseyera ya de manera independiente. De hecho, expresiones como «moralmente sensibles de modo ideal», etc., no son sólo conceptos *éticos* en sí mismos, sino que tienen que ser enriquecidos o «densificados» si se les quiere dotar de contenido en cualquier controversia auténtica. Se los tiene entonces que sustituir por conceptos que ciertamente siguen siendo conceptos de *valor*, pero que tienen un mayor contenido descriptivo.

Sospecho que el problema está instalado en el planteamiento «kantiano». Como vimos en el caso de Christine Korsgaard, el kantismo busca principios característicos de la razón práctica misma, mientras que trata a los valores o como meros hechos psicológicos («impulsos psicológicos naturales») o como el producto de la actividad de la razón práctica sobre esos meros hechos psicológicos. La dificultad de Korsgaard para dar cuenta de la «relevancia automática» del egoísmo[44] deja claro de qué manera la supervivencia de la famosa dicotomía de Kant entre «razón e inclinación» impide por completo que se vea cómo los conceptos éticos densos desafían a todas las dicotomías tradicionales hecho/valor.

3. Me acuerdo de una objeción que Lyotard planteó a la ética del discurso de Habermas y que decía que la ética del discurso margina o excluye a quienes son «incapaces de expresarse». En un cierto sentido, esta objeción es injusta. Pero creo que los conceptos éticos densos tienen que usarse para explicar *por qué* es injusta. Si lo que Lyotard quería decir era que una comunidad de usuarios de lenguaje inteligentes y elocuentes podría estar de acuerdo conscientemente, en una situación ideal de discurso, en que les está permitido *explotar* y *mani-*

44. Véase más arriba la nota 20.

pular a los miembros menos elocuentes de la comunidad, entonces el reproche es injusto, ya que la acción de ese grupo con respecto a los miembros de la comunidad «incapaces de expresarse» sería manipuladora. Para que una discusión sea ideal en el sentido habermasiano no basta con que los participantes obedezcan los principios de la ética del discurso en las argumentaciones que mantienen *entre ellos*; también aquellos que no piden la palabra tienen que ser considerados como miembros del grupo (o de lo contrario no se incluye a todos los afectados), y todo miembro del grupo tiene que adoptar una actitud no manipuladora hacia cualquier otro. Con respecto a aquellos que son menos capaces de argumentar bien su posición, siempre vale aquella hermosa exigencia de William James de que «escuchemos el grito de los heridos». Para gritar no es necesario ser elocuente. Y si se ignoran los gritos de los heridos, entonces la situación de habla no es, desde luego, «ideal» en un sentido habermasiano o apeliano.

Sin embargo, es posible que Lyotard estuviera pensando en algo distinto. Es muy probable que tuviera presente la posibilidad de una discusión en la que los elocuentes tuvieran, al menos subjetivamente, buena voluntad hacia aquellos que son incapaces de expresarse, y oyeran cuando menos los más clamorosos de los «gritos de los heridos». Pero uno puede tener buena voluntad, al menos subjetivamente, y malinterpretar sistemáticamente tales gritos en el propio interés. Si esto es realmente lo que Lyotard estaba pensando, entonces se trata únicamente de otro caso especial del problema anterior.

¿Por qué hay un interés en relativizar o «naturalizar» los valores?

Aunque el deseo de «naturalizar» la ética está ampliamente extendido, el «precio» de la naturalización es extremadamente alto. (Al contrario de Dewey, empleo el concepto de «naturalismo» y sus derivaciones como un sinónimo de materialismo, porque lamentablemente éste es el modo en que la palabra ha pasado a usarse en el pasado más reciente.) Todas las explicaciones naturalistas tienen en común lo siguiente: o bien niegan que las oraciones éticas sean expresiones de *juicios*, de razonamientos que pueden describirse como verdaderos o falsos, garantizados o no garantizados, sin un «añadido» del tipo de «en el mundo social correspondiente» o de «relativamente a los deseos y actitudes del individuo»; o bien ofrecen (si estiman que hay cosas tales como juicios éticos objetivos y plenamente racionales) una explicación del *propósito* —y a veces del *contenido*— de tales juicios en conceptos *no éticos*. En el segundo caso, a la ética se la trata en

último término como algo que se ha de justificar desde *fuera*, da igual si estamos ante un planteamiento evolucionista (de tal modo que los juicios éticos están en última instancia al servicio del «altruismo», el cual se concibe a su vez meramente como un mecanismo para asegurar la supervivencia del grupo), o si estamos ante un planteamiento utilitarista (de tal modo que los juicios éticos son cálculos de utilidad considerados desde el punto de vista de un grupo o de una especie o incluso —como en el caso de Peter Singer— de muchas especies) o si estamos ante un planteamiento contractualista (de tal modo que los juicios éticos sirven al interés de «dar razones» que son en sí mismas enjuiciables —al menos detrás de un «velo de la ignorancia»— sin presuponer un determinado punto de vista *ético*, o presuponiendo únicamente la imparcialidad).

Pienso que en nuestra época esto bien puede reflejar la atracción seductora, pero en último término desastrosa, de una estrategia que también guió al positivismo lógico. Esta estrategia podría describirse del siguiente modo: «Dale al escéptico casi todo lo que reclama, con tal de que puedas conservar un cierto mínimo absoluto». En la filosofía de la ciencia, esta estrategia condujo a la idea de que podemos conceder al escéptico que no tenemos un conocimiento de lo inobservable en cuanto tal, ni un conocimiento de las mesas, las sillas y otros objetos que sea independiente de nuestras percepciones sensoriales, ni siquiera un conocimiento de la existencia de otros seres humanos[45] y, por descontado, ningún conocimiento ético ni metafísico ni estético, con tal de que podamos aferrarnos a la tesis de que tenemos un conocimiento de nuestras propias percepciones sensoriales (y a veces esto se restringía a nuestras percepciones sensoriales en el momento presente). El pensamiento principal de dicha estrategia era que este mínimo absoluto nos permitiría mantener la idea de un conocimiento predictivo y, por lo tanto, de la ciencia. Hoy la atracción de este punto de vista parece haber desaparecido de una manera tan misteriosa como cuando apareció. (¡Pero uno nunca puede estar seguro de que no se hará sentir de nuevo en un futuro!)

En el caso de la ética, el pensamiento correspondiente es que podemos conceder al escéptico que no tenemos un conocimiento ético

45. Obsérvese el carácter de oxímoron que tiene la afirmación de que nosotros no tendríamos ningún conocimiento de la existencia de otros hombres. En «Why Reason can't be naturalized» argumenté que Carnap incurrió justamente en este oxímoron en *Der logische Aufbau der Welt* [véase H. Putnam, *Realism and Reason. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1983, pp. 229-247; trad. cast. «¿Por qué no puede naturalizarse la razón?», en H. Putnam, *Racionalidad y metafísica*, Cuadernos Teorema, Madrid, 1985 (*N. de los T.*)].

irreducible. Pero ¿qué es, qué podría ser *más irreducible*, de cara a un ser humano necesitado, que mi conocimiento de que estoy *obligado* a ayudar a este ser humano? (Incluso si, tras pensarlo detenidamente, decidiera que otros deberes *éticos* son más importantes que ese primer deber, esto no cambiaría mi conciencia de algo incondicionalmente fundamental e irreducible[46].) En la medida en que uno trate este deber como un mero «sentimiento», se moverá por un lugar ubicado muy fuera del mundo ético, ya le parezca un paisaje desértico o una jungla tropical.

Los dos casos, el caso de la ética y el de la filosofía de la ciencia, guardan además una relación[47]. El positivismo lógico estaba tanto más interesado en mostrar que la ciencia puede funcionar sin reconocer la existencia y la irreductibilidad de los valores *epistémicos* que en negar la existencia y la irreductibilidad de los valores *éticos*. Por ello Carnap dedicó décadas de su vida a intentar mostrar que la ciencia trabaja con un método sintáctico formal. Hasta donde yo sé, ya nadie deposita hoy esperanza alguna en ese proyecto[48]. Karl Popper rechazó la lógica inductiva de Carnap, pero al igual que éste esperaba poder reducir el método científico a una regla simple: se comprueban todas las teorías falsables en sentido fuerte y se conservan aquellas que superen este test. Pero esto no funciona mejor de lo que lo hace la «lógica inductiva» de Carnap. Pues, cuando una teoría entra en conflicto con lo que previamente se consideraba un hecho, a veces abandonamos la teoría y a veces abandonamos el supuesto hecho; según la célebre formulación de Quine, la decisión es un asunto

46. En este punto estoy de acuerdo con Levinas, cuyas concepciones discuto en el artículo «Levinas and Judaism», recogido en R. Bernasconi y S. Critchley (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 2002, pp. 33-62.

47. Los tres párrafos siguientes proceden de «Pragmatism and Nonscientific Knowledge», la conferencia que pronuncié en un congreso sobre pragmatismo y neopragmatismo que tuvo lugar en mi honor en septiembre de 1991 en la Universidad de Torun [véase H. Putnam, «Pragmatism and Nonscientific Knowledge», en J. Conant y U. M. Zeglen (eds.), *Hilary Putnam. Pragmatism and Realism*, Routledge, London/New York, 2002, pp. 14-24 (*N. de los T.*)].

48. En su respuesta a mi artículo «Degree of Confirmation and Inductive Logica» (que apareció en R. Carnap y P. A. Schilpp [eds.], *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, La Salle, Ill., 1963, pp. 761-784), Carnap se distancia considerablemente de sus anteriores esperanzas en un algoritmo que nos pusiera en situación de reproducir los juicios de un juez ideal que procediera inductivamente, esperanzas que él había expresado en *Logical Foundations of Probability* (University of Chicago Press, Chicago, 1950), su único tratamiento de lógica inductiva presentado en forma de libro. El artículo recién citado demostraba que el proyecto de Carnap no podía conseguir *eso*.

de equilibrios que son «pragmáticos, allí donde son racionales»[49], es decir, un asunto de juicios informales acerca de la plausibilidad, la simplicidad y otros criterios semejantes. Ni tampoco ocurre que, en caso de un conflicto entre teorías, los científicos esperen hasta que los datos observacionales decidan entre ellos, como prescribe la teoría popperiana de la ciencia que deberían hacer.

Un ejemplo que he usado a menudo en relación con este tema[50] es el siguiente: tanto la teoría de la gravitación de Einstein como la teoría de Alfred North Whitehead en 1922 (de la cual muy pocos han oído hablar jamás) consideraron correcta la relatividad especial y ambas predijeron los fenómenos familiares de la deflexión de la luz por la gravitación, la naturaleza no newtoniana de la órbita de mercurio, la órbita exacta de la luna, etc. Aun así, la teoría de Einstein se aceptó y la teoría de Whitehead se rechazó cincuenta años antes de que nadie pensara en una observación que decidiera entre las dos. En efecto, una gran cantidad de teorías tienen que ser rechazadas por razones que no remiten a la observación, pues la regla «Comprueba toda teoría que se le ocurra a cualquiera» es imposible de seguir. O tal como le escribió Bronowski en una ocasión a su amigo Popper: «No pretenderías que los científicos comprobaran toda teoría falsable si pasaran por tu escritorio tantas teorías disparatadas como pasan por el mío»[51].

En resumen, los juicios sobre coherencia, simplicidad, etc., están presupuestos por las ciencias físicas. Sin embargo, la coherencia, la

49. Aunque esta concepción es mucho más antigua que su formulación por parte de Quine, su famoso texto «Dos dogmas del empirismo» contribuyó decisivamente a su difusión; véase W. v. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1953, pp. 20-46 [W. v. O. Quine, *Desde un punto de vista lógico*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 61-91].

50. La refutación de la teoría de Whitehead fue obra de C. M. Will, «Relativistic Gravity in the Solar System, II: Anisotrophy in the Newtonian Gravitational Constant»: *Astrophysics Journal* 169 (1971), pp. 409-412.

51. También hay que señalar que Popper afirmó repetidas veces que el famoso experimento del eclipse fue un *experimentum crucis* y que con él ilustró el nivel superior de «falsabilidad» de la Relatividad General de Einstein. En realidad, el experimento produjo *cuatro* series de resultados. ¡Y, dependiendo de cuáles fueran las fotografías de mala calidad en las que se confiase, se vendría a dar en la desviación einsteiniana, en la desviación newtoniana e incluso en la doble desviación einsteiniana! Realmente la auténtica confirmación experimental fiable de la Relatividad General sólo tuvo lugar en la década de los sesenta. (Para una exposición de esta confirmación, véase C. W. Mister, K. S. Thorne y J. A. Wheeler, *Gravitation*, Freeman, San Francisco, 1973, Parte IX.) El que la Relatividad General fuera aceptada antes de que se lograran experimentos decisivos a su favor obviamente contradice por completo todo el planteamiento popperiano, que puede ser caracterizado como mitológico.

cos[55] y muchos otros. Efectivamente, aquí hay algo erróneo, pero es el reduccionismo (*alias* «naturalismo») el que es erróneo y no el discurso acerca de los valores.

Sé que me van a recordar que Habermas no es un positivista lógico ni un reduccionista, ni siquiera un «naturalista». Pero me parece que su deseo de tratar todo discurso sobre valores *fuera* de los estrechos límites de la ética del discurso como mera negociación de diferencias entre «mundos de la vida», y también la razón por la que él teme conceder cualquier objetividad que se extienda más allá de esto y alcance hasta dicho discurso de los valores —es decir, el temor de que tal concesión no sería conciliable con la «modernidad» (que aquí significa la moderna sospecha de todo lo que se considera «metafísico»)— se basan en el fondo en deseos y razones *positivistas*. Y la idea de que uno podría concederles tanto a los positivistas y a pesar de ello reservar aún un pequeño trocito, del que uno piensa que alcanzaría para reconstruir toda la objetividad ética que uno requiere o que uno desea, es exactamente el mismo error que el error positivista de que se podría concederle tanto al escéptico y aún así reservar un pequeño trozo, del que se piensa que alcanzaría para reconstruir toda la objetividad científica que se requiere o que se desea.

Conclusión

Desde luego, hay aún otras razones, aparte del miedo a ser considerado demasiado «metafísico», para inquietarse por el reconocimiento de tantos valores irreductibles. Ya he citado la sentencia de Habermas de que «necesitamos algunos imperativos categóricos, pero no demasiados». El que uno acepte que los valores éticos pueden discutirse racionalmente y que no tienen que ser «naturalizados» no es de ningún modo lo mismo que aceptar un *apriorismo* o un autoritarismo con respecto a los valores. Somos falibilistas éticos desde que las sociedades liberales rehúsan acogerse a la revelación como fundamento de su vida ética y política. Y, de hecho, el principio de que «lo que vale para la investigación [metodológica] en general vale para la investigación ética en particular», un principio que Ruth Anna Putnam y yo mismo hemos atribuido a John Dewey[56], nos exige que seamos falibilistas, una vez que el falibilismo ha llegado a ser una parte inse-

55. Véase mi *Renewing Philosophy*, cit., pp. 60-66 [*Cómo renovar la filosofía*, cit., pp. 101-109].

56. Véase el artículo del que soy coautor con Ruth Anna Putnam: «Dewey's *Logic*: Epistemology as Hypothesis», en H. Putnam, *Words and Life*, cit., pp. 198 220

cos[55] y muchos otros. Efectivamente, aquí hay algo erróneo, pero es el reduccionismo (*alias* «naturalismo») el que es erróneo y no el discurso acerca de los valores.

Sé que me van a recordar que Habermas no es un positivista lógico ni un reduccionista, ni siquiera un «naturalista». Pero me parece que su deseo de tratar todo discurso sobre valores *fuera* de los estrechos límites de la ética del discurso como mera negociación de diferencias entre «mundos de la vida», y también la razón por la que él teme conceder cualquier objetividad que se extienda más allá de esto y alcance hasta dicho discurso de los valores —es decir, el temor de que tal concesión no sería conciliable con la «modernidad» (que aquí significa la moderna sospecha de todo lo que se considera «metafísico»)— se basan en el fondo en deseos y razones *positivistas*. Y la idea de que uno podría concederles tanto a los positivistas y a pesar de ello reservar aún un pequeño trocito, del que uno piensa que alcanzaría para reconstruir toda la objetividad ética que uno requiere o que uno desea, es exactamente el mismo error que el error positivista de que se podría concederle tanto al escéptico y aún así reservar un pequeño trozo, del que se piensa que alcanzaría para reconstruir toda la objetividad científica que se requiere o que se desea.

Conclusión

Desde luego, hay aún otras razones, aparte del miedo a ser considerado demasiado «metafísico», para inquietarse por el reconocimiento de tantos valores irreductibles. Ya he citado la sentencia de Habermas de que «necesitamos algunos imperativos categóricos, pero no demasiados». El que uno acepte que los valores éticos pueden discutirse racionalmente y que no tienen que ser «naturalizados» no es de ningún modo lo mismo que aceptar un *apriorismo* o un autoritarismo con respecto a los valores. Somos falibilistas éticos desde que las sociedades liberales rehúsan acogerse a la revelación como fundamento de su vida ética y política. Y, de hecho, el principio de que «lo que vale para la investigación [metodológica] en general vale para la investigación ética en particular», un principio que Ruth Anna Putnam y yo mismo hemos atribuido a John Dewey[56], nos exige que seamos falibilistas, una vez que el falibilismo ha llegado a ser una parte inse-

55. Véase mi *Renewing Philosophy*, cit., pp. 60-66 [*Cómo renovar la filosofía*, cit., pp. 101-109].

56. Véase el artículo del que soy coautor con Ruth Anna Putnam: «Dewey's *Logic*: Epistemology as Hypothesis», en H. Putnam, *Words and Life*, cit., pp. 198 220

parable de la metodología de la investigación racional en general. Sin embargo, el falibilismo no es todo lo que requiere una investigación racional. La ética del discurso o, por mejor decir, la ética del discurso habermasiana podría y debería verse (o, en todo caso, eso es lo que yo vengo recalcando desde hace mucho tiempo) como si estuviera explicando en detalle lo que requiere una investigación racional digna de ese nombre. Conceder que a la ética le conviene algo *más* que la ética del discurso no disminuye en modo alguno la significación de la ética del discurso.

A menudo he observado delante de amigos que en la ética necesitamos tanto las intuiciones aristotélicas como las intuiciones kantianas y una y otra vez me asombro de cuánta resistencia me encuentro cuando digo eso. Por lo general me advierten que es «muy difícil» (en un tono que da a entender que es «imposible») reconciliar el interés por el florecimiento humano con la ética kantiana. Pero si lo que he argumentado hasta ahora es correcto, entonces nuestra capacidad imperfecta, pero perfectible sin fin, de reconocer las demandas que nos plantean distintos valores es precisamente lo que dota de *contenido* a la ética «kantiana» (o a la ética del discurso).

[«La *Lógica* de Dewey: epistemología como hipótesis (con R. A. Putnam)», en H. Putnam, *La herencia del pragmatismo*, cit., pp. 215-249].

2

VALORES Y NORMAS. UN COMENTARIO AL PRAGMATISMO KANTIANO DE HILARY PUTNAM

Jürgen Habermas

Hilary Putnam ha sometido a una dura crítica al empirismo lógico de sus maestros Reichenbach y Carnap al tiempo que se mantenía fiel a su *ethos* científico y a su mentalidad kantiana. Tanto aquel distanciamiento crítico como esta adhesión han dado como resultado un pragmatismo de espíritu kantiano. Putnam asimila el planteamiento transcendental dentro de una concepción lingüística y le imprime un giro realista. La destranscendentalización del sujeto que conoce y que actúa afecta ciertamente a los supuestos metafísicos de fondo acerca de los reinos de lo inteligible y de las apariencias, pero deja intacto el núcleo mismo de la filosofía kantiana: me refiero al autoentendimiento de los sujetos racionales para los que las razones «cuentan», un autoentendimiento marcado por la finitud y por la autonomía. Putnam sigue a Kant tanto en el reconocimiento de la autoridad racional de la ciencia como en el hecho de oponerse a la autoafirmación cientificista de esa autoridad con el fin de dejar espacio para la razón práctica. También es racional la autoridad del mundo de la vida, esto es, del sentido común y de la moral. Sin embargo, Putnam no alcanza ese objetivo por la vía de una delimitación entre la razón práctica y la razón teórica.

Él no equipara la peculiar objetividad de los juicios de valor con la validez análoga a la verdad de los juicios morales. No la atribuye, como Kant, al hecho del deber, esto es, a un modo de validez diferenciado de la verdad de los enunciados empíricos. Putnam afirma, más bien, que existe un continuo entre los juicios de hecho y los juicios de valor. Tan profundamente inscritos están los intereses y las orientaciones de valor en nuestra visión de las cosas que resulta absurda la tarea de querer erradicar todo lo normativo de los hechos

impregnados de valor. Pero si los enunciados empíricos de los que no dudamos que puedan resultar verdaderos están ya entretejidos indisolublemente con compromisos de valor, entonces —así afirma el argumento central— es igual de absurdo poner en duda que puedan ser verdaderos o falsos los enunciados evaluativos que expresan explícitamente tales valores.

Dado que Putnam sigue siendo un epistemólogo cuando se sitúa más allá de los límites de la epistemología, también en la filosofía práctica tiende hacia una especie de realismo interno. Mientras que en la filosofía teórica sigue la línea de un kantismo lingüístico, en la filosofía práctica se orienta en la dirección de un Aristóteles entendido pragmatistamente. La *eudaimonía* —el florecimiento humano— tiene aquí la última palabra. Putnam entiende la autonomía más en el sentido clásico de una guía reflexiva de la vida que en el sentido kantiano de una autolegislación moral racional. Al estilizar de esta manera mi descripción de la filosofía de Putnam estoy insinuando implícitamente la siguiente pregunta: ¿cuán alto es el precio a pagar por esta lealtad escindida? ¿No estaría Putnam más cómodo en su pragmatismo si adoptara una línea plenamente kantiana?

Quisiera acercarme a la respuesta a esta pregunta dando un rodeo que resulta pertinente para la presente ocasión[1]. En la primera parte (I) quiero bosquejar cómo Putnam asume en la teoría del conocimiento la herencia de la *Crítica de la razón pura* y cómo prosigue la búsqueda de una senda correcta entre el dogmatismo y el escepticismo (1). Dicha senda le conduce hasta un entendimiento postmetafísico del realismo (2), que no es conciliable ni con una reducción naturalista de la mente (3) ni con una relativización contextualista de la verdad (4). En la segunda parte (II) mostraré luego cómo, sobre la base del concepto de razón pragmatista que había introducido epistemológicamente, Putnam da cabida a las cuestiones de la filosofía práctica (5). Desde la perspectiva aristotélica de la aspiración a una vida lograda, defiende la objetividad de las orientaciones de valor tanto frente a los planteamientos no-cognitivistas como frente a los planteamientos relativistas (6-7). Ahora bien, una ética pragmatista de los valores no es fácilmente conciliable con la validez universalista de una moral igualitaria y con los fundamentos del Estado democrático de derecho (8-9)[2].

1. El presente texto tomó como base la conferencia inaugural del congreso «Hilary Putnam y la tradición del pragmatismo», que tuvo lugar en Múnich entre el 14 y el 18 de junio del año 2000.

2. Con esta reserva que anuncio como conclusión pretendo al mismo tiempo aportar una réplica metacrítica a las objeciones que Hilary Putnam me planteó en

I

(1) Kant contempló el escepticismo como el «educador»[3] que despierta a la metafísica «de su dulce sueño dogmático», pero que no debe permanecer en la duda. La «crítica» de Kant, por su parte, se sirve del método escéptico para llevar a cabo una autorreflexión de la razón con el fin de descubrir la apariencia transcendental de un uso dogmático del entendimiento. Por lo demás, la misma ubicación de la crítica entre el dogmatismo y el escepticismo se viene a repetir en el doble frente que la temprana teoría crítica estableció contra el *neotomismo*, por un lado, y contra el *neopositivismo*, por el otro. Max Horkheimer considera al neotomismo como un intento de «resucitar teorías pasadas de la razón objetiva»[4] y considera al neopositivismo como la absolutización de un método científico que no ha sido esclarecido en sus fundamentos, puesto que el empirismo lógico tiene que remontarse —de modo semejante al tradicionalismo— hasta primeros principios autoevidentes para poder recurrir a «la» ciencia como «autoridad absoluta»[5].

Putnam comparte con Horkheimer no sólo la intención política, sino también el modo kantiano de demarcar la «crítica» en ambas direcciones. Se vuelve asimismo tanto contra el dogmatismo, que está representado en el papel del *realismo metafísico*, como contra el escepticismo de los empiristas. Desde luego, a estos últimos les critica desde una perspectiva diferente. Mientras que Horkheimer aún tenía ante sus ojos al Círculo de Viena, Putnam abarca con su mirada el desarrollo posterior de éste hacia el convencionalismo del último Carnap. Horkheimer atacó el carácter dogmático de la equiparación

el año 1999 con la conferencia que presentó, bajo el título «Values and Norms», en un congreso que tuvo lugar en Fráncfort con motivo de mi septuagésimo cumpleaños. Véase H. Putnam, «Werte und Normen», en L. Wingert y K. Günther (eds.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2001, pp. 280-313. [Véase más arriba, en este mismo volumen, H. Putnam, «Valores y normas» (*N. de los T.*)].

3. [El término alemán (*Zuchtmeister*) recoge muchos matices. Hemos optado por la inocua traducción de Pedro Ribas en I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978, p. 608. (*N. de los T.*)]

4. M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fischer, Frankfurt a. M., 1967, p. 66 [M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002, p. 92].

5. *Ibid.*, p. 80 [trad., p. 104]. Acerca de este doble frente de la primera teoría crítica, véase J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981, pp. 497-505 [J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Taurus, Madrid, 1987, pp. 473-480].

cientificista entre «verdad» y «ciencia». Putnam está de acuerdo con este argumento, pero alcanza un objetivo diferente. Ya no se enfrenta al escéptico en su forma clásica, sino bajo el ropaje actual del relativista cultural, y observa cómo la teoría analítica de la ciencia, al intentar una salvación minimalista de intuiciones metafísicas, se enreda inevitablemente en concepciones relativistas.

El núcleo dogmático del escepticismo se puede reconocer en un relativismo ciego al carácter normativo de la verdad y de la justificación:

> Los positivistas intentaron dejar a un lado el asunto [de la normatividad de la mente: J. H.] diciendo que cuál sea la definición de la justificación (cuál sea la definición o el «grado de confirmación») que uno acepte es algo convencional o una cuestión de utilidad, o simplemente una cuestión de aceptar una «propuesta». Pero las propuestas presuponen fines o valores [...]. Dado que no hay un acuerdo universal sobre los fines o valores con respecto a los cuales las «propuestas» positivistas sean las *mejores*, se sigue de la doctrina que la propia doctrina es meramente la expresión de una preferencia subjetiva por ciertas formas de lenguaje (las científicas) o ciertos fines (la predicción). Tenemos el extraño resultado de que un positivista completamente consistente tiene que terminar como un relativista total[6].

La concepción del *realismo interno* que Putnam ha desarrollado desde mediados de los años setenta (y que entretanto ha modificado en aspectos no esenciales) se dirige por igual contra el relativismo, en tanto que forma actual del escepticismo, y contra el realismo metafísico, en tanto que una forma del dogmatismo.

La herencia kantiana se delata no sólo en los motivos para esa delimitación; en el propio realismo interno se evidencia su origen en la filosofía transcendental (2). También se explica de este modo por qué la destranscendentalización del sujeto cognoscente no conduce ni a un naturalismo quineano (3) ni a un contextualismo rortyano (4).

(2) El teórico del conocimiento que es Putnam parte de que el lenguaje y la realidad están enredados entre sí de una manera para nosotros inextricable. Pero él no entiende esta mutua penetración como el síntoma de una *restricción* de la mente humana, como si ésta, por así decir, estuviera atrapada por las estructuras de su lenguaje y tuviera vedado un acceso cognitivo fiable a la realidad. Antes bien, el

6. H. Putnam, «Why Is a Philosopher?», en Íd., *Realism with a Human Face*, ed. de J. Conant, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990, p. 116.

lenguaje *posibilita* el acceso a una realidad que ni siquiera se podría concebir como una realidad independiente de nuestras representaciones si no se presentase en las formas lingüísticas de la representación. El realismo metafísico persigue una visión ficticia que nos ofrecería un mundo no interpretado, un mundo desde el punto de vista extramundano de Dios. De este modo, el realismo metafísico obtiene la imagen ontológica de un mundo «fijo y concluido», el paradigma del conocimiento como «pensamiento representador» y el concepto de la verdad como correspondencia. Putnam elabora su realismo interno en contraposición con estas tres concepciones[7].

Dado que no podemos captar la realidad como tal de otra manera que no sea en nuestros conceptos, no tiene sentido la idea de que podamos situarnos entre el universo lingüístico de los conceptos y la realidad desnuda y, por así decir, purificada de todos los ingredientes subjetivos. Es cierto que podemos revisar nuestro lenguaje en el trato inteligente con lo que nos encontramos en el mundo que se abre lingüísticamente. Pero no podemos salirnos del horizonte del propio lenguaje; un horizonte puede a lo sumo desplazarse o ampliarse. Esta idea destruye la ilusión de que nosotros seríamos capaces de comparar entre sí los enunciados y los hechos con el fin de determinar si se corresponden entre sí o se ajustan unos a otros. Y con ello cae también la idea de que el mundo causa en el sujeto cognoscente representaciones que copian más o menos correctamente los objetos en el mundo.

La metáfora del libro de la naturaleza queda devaluada junto con la teoría de la verdad como correspondencia y la teoría representacionalista del conocimiento. La naturaleza no está esperando a que se la describa «en su propio lenguaje»: «No existe tal cosa como el lenguaje propio del mundo; sólo hay lenguajes que nosotros, los usuarios del lenguaje, inventamos para nuestros diversos propósitos»[8]. Putnam combate el modelo de un mundo de objetos o de hechos que existen de antemano, de una vez por todas e independientemente de nuestras conceptualizaciones, y que se imponen a nuestras mentes tan inequívocamente que sólo sería posible una única forma de representarlos: «No tenemos nociones de la 'existencia' de cosas o de la 'verdad' de los enunciados que sean independientes

7. Para lo que sigue en adelante véase J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1999, pp. 7-64 [J. Habermas, *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, ²2007, pp. 9-62].

8. H. Putnam, *Pragmatism. An Open Question*, Blackwell, Oxford, 1992, p. 29 [H. Putnam, *El pragmatismo. Un debate abierto*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 49].

de las versiones que construimos y de los procedimientos y prácticas que dan sentido a nuestro hablar acerca de 'existencia' y 'verdad' dentro de aquellas versiones»[9].

De este modo se perfila la concepción de un transcendentalismo lingüístico que ciertamente cuenta con descripciones en competencia de los mismos estados de cosas, pero que no deja espacio alguno para la idea escéptica de Kant de la *cosa en sí*. Dicha concepción se sigue ateniendo a la premisa realista básica de que todos los sujetos con capacidades de habla y de acción se refieren a un único mundo que permanece idéntico para ellos: «El realismo se entiende simplemente como la idea de que el pensamiento y el lenguaje pueden representar partes del mundo que no son partes del pensamiento y del lenguaje»[10]. Aun cuando Putnam elude el concepto de lo transcendental, es fácil ver por qué el planteamiento de la filosofía transcendental continúa atrayéndole. Él ha aprendido de Kant a describir la constitución de la mente humana de tal modo que su finitud es una marca de distinción y no un defecto. Los horizontes del mundo lingüísticamente articulados, en los que está inscrita la referencia al mundo objetivo común, no se interponen entre la mente y el mundo a modo de filtros. Los lenguajes o los sistemas conceptuales son conjuntos de condiciones *posibilitadoras*. No se colocan sobre la realidad como un velo con el fin de cubrir la mirada. Dirigen nuestras miradas a la realidad de tal modo que somos capaces de corregir nuestras creencias en el trato cooperativo con el mundo y en el trato discursivo de unos con otros. Un saber modificado acerca del mundo modifica también a la larga el saber del lenguaje que inicialmente tiene que abrirnos el acceso al mundo: «Si la noción de un punto de vista absoluto es ininteligible, entonces el no ser capaz de hablar desde el punto de vista absoluto no es una incapacidad»[11].

(3) Naturalmente, con el giro lingüístico también cambia la perspectiva transcendental sobre las condiciones necesarias de la objetividad del juicio y de la experiencia. El sujeto transcendental pierde su estatus más allá del espacio y del tiempo y se transforma en los

9. H. Putnam, «Why Reason can't be naturalized», en Íd., *Realism and Reason. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1983, p. 230 [«¿Por qué no puede naturalizarse la razón?», en H. Putnam, *Racionalidad y metafísica*, Cuadernos Teorema, Madrid, 1985].

10. H. Putnam, «The Question of Realism», en H. Putnam, *Words and Life*, cit., p. 299.

11. H. Putnam, «Replies and Comments»: *Erkenntnis* 34 (1991) (n.º esp. sobre la filosofía de Putnam), p. 404.

muchos sujetos capaces de habla y de acción que se encuentran en las prácticas y en los contextos de cooperación de sus mundos de la vida lingüísticamente articulados. En tanto que hablantes competentes, esos sujetos son, por un lado, socios que toman parte en la espontaneidad de una interpretación lingüística del mundo que se ha desprendido de la constitución transcendental de los objetos. En tanto que agentes racionales que tienen que arreglárselas con las contingencias en el mundo, esos sujetos conservan, por otro lado, la iniciativa de emprender procesos de aprendizaje e interpretaciones novedosas que pueden también revisar los contextos lingüísticos de sentido que les han sido anticipados. La razón transcendental ha descendido desde el pedestal de lo inteligible y se ha incrustado en los poros de las prácticas y de las formas de vida de las comunidades lingüísticas históricas. Como resultado de esta encarnación cultural de la razón, las diferenciaciones transcendentales pierden su carácter selectivo y su nitidez. Sin embargo, no desaparecen sin dejar rastro. La diferenciación entre el mundo inteligible y el mundo de las apariencias retorna en una forma destranscendentalizada.

No quedan nivelados los umbrales entre el *mundo de la vida*, en cuyos contextos se encuentran de antemano los sujetos capaces de habla y de acción, y el *mundo objetivo*, sobre el cual se comunican y en el cual intervienen. Si nos desplazamos desde la perspectiva del participante en las prácticas de nuestro mundo de la vida hasta el punto de vista de un observador que se concentra en algo en el mundo objetivo, se nos escapa la normatividad que es característica de todas las actividades mentales. La peculiar intencionalidad de las referencias a —o de las actitudes hacia— los objetos y los hechos sólo sigue estando presente para nosotros en tanto que mantengamos una distancia con respecto al mundo objetivo desde el horizonte intersubjetivamente compartido de las prácticas comunes, una distancia de la que evidentemente carecen otros seres vivos. Al movernos hasta la perspectiva del observador se nos cierra la dimensión semántica y, por tanto, el acceso al conocimiento intuitivo de seres racionales que han sido socializados en lenguajes gramaticales y formas de vida normativas. La condición irrebasable del mundo de la vida se manifiesta en el carácter autorreferencial del lenguaje ordinario, que no se puede eludir ni mediante una jerarquía de metalenguajes ni mediante una estricta objetivación[12]. De acuerdo con Wittgenstein y Dummett, Putnam subraya que «el uso de las palabras en un juego

12. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973 [K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985].

de lenguaje no puede ser descrito sin usar conceptos que están relacionados con los conceptos empleados *en* el juego»[13]. El lenguaje nos castiga, por así decir, privándonos de su dimensión semántica tan pronto como lo observamos únicamente desde fuera y con una actitud objetivadora. Y esto sigue siendo válido para las operaciones y para las formas de expresión de la mente humana en general. Dado que están normativamente estructuradas, sólo pueden ser descritas y hechas explícitas en un vocabulario normativo: la razón no puede ser naturalizada.

Putnam se enfrenta a la concepción contraintuitiva de acuerdo con la cual nuestro lenguaje tan sólo está conectado con el mundo causalmente, pero no semánticamente. El blanco es la tesis de Quine acerca de la indeterminación de la referencia:

> Las estimulaciones de las terminaciones nerviosas son causadas (o «provocadas») por cosas externas y el conocimiento de lo que son esas cosas no está disponible al organismo. [...] Dada la ausencia de cualquier conexión *racional* entre las irritaciones de la superficie y lo que está fuera (o dentro) de la piel, no hay que asombrarse de que el lenguaje acabe sin ninguna referencia determinada a la realidad[14].

Frente a dicha concepción, Putnam desarrolla una teoría de la referencia directa. Sin la capacidad de reconocer objetos bajo diferentes descripciones y, llegado el caso, también a través de diferentes paradigmas como *los mismos* objetos, no se puede explicar el hecho de que no hay límites discernibles a priori para la capacidad de aprender propia de nuestra mente falible.

Donde tal vez Putnam se sitúa más cerca de Kant es en su metacrítica al rechazo por parte de Quine del concepto de verdad analítica a priori. Si todos los enunciados fueran de naturaleza a posteriori, tendríamos que colocar a la lógica en el mismo nivel que las ciencias empíricas. Para argumentar en contra de esta concepción tan ampliamente aceptada, Putnam hace valer lo substancial de la crítica de Frege al psicologismo. Al hacerlo se sirve de una figura de pensamiento específicamente kantiana. Tomando como ejemplo el principio de bivalencia, muestra que nosotros simplemente no entendemos lo que significaría negar verdades lógicas: «Las verdades lógicas no tienen negaciones

13. H. Putnam, *Pragmatism. An Open Question*, cit., p. 46 [*El pragmatismo. Un debate abierto*, cit., p. 69]. Véase también H. Putnam, «Realism without Absolutes», en Íd., *Words and Life*, cit., p. 283.

14. H. Putnam, «Realism without Absolutes», en Íd., *Words and Life*, cit., p. 282.

que entendamos (en el momento presente)»[15]. No tiene sentido tratar de negar enunciados cuya verdad, que ya no se puede seguir fundamentando, tenemos siempre que presuponer implícitamente en *otros* enunciados. Esta afirmación tiene la forma de un argumento transcendental (en un sentido débil). Este *argumento de la indispensabilidad* es «débil» en tanto que justifica no que un presupuesto sea irrevisable o que sea necesario, sino que es —por el momento— inevitable, toda vez que no podemos imaginar alternativas a ese presupuesto.

(4) La idea de que algo es incomprensible o un sinsentido «para nosotros» presupone el punto de referencia de un «nosotros» que incluye a todos los seres racionales. Tras el giro lingüístico, sin embargo, ya no podemos entender este nosotros inclusivo como la plataforma de la conciencia transcendental. El papel de la primera persona del plural ya sólo pueden asumirlo las comunidades de justificación concretas que prosiguen los discursos existentes y emprenden otros nuevos. Únicamente en estos foros es posible mostrar cuáles son los argumentos que resisten a las objeciones a la larga. Pero con esto se plantea la cuestión de si la conciencia transcendental, una vez que se ha desplegado en muchas formas históricas, se astilla en otros tantos fragmentos de la razón, o si se manifiesta *la misma* razón comunicativa en la pluralidad cultural de su uso público. En tanto que kantiano, Putnam defiende un universalismo reflexivo tanto en el plano científico de la selección de teorías como en el plano del mundo de la vida en el que tiene lugar la comunicación intercultural.

Al discutir el teorema de la inconmensurabilidad, insiste en que los desplazamientos de significado que experimentan los conceptos fundamentales con el tránsito desde una teoría a otra no excluyen la posibilidad de la traducción desde una teoría a la otra. Putnam cuenta con prácticas de justificación que pueden transcender los límites de los paradigmas particulares:

> Es importante reconocer [...] que la racionalidad y la justificación están presupuestas por la actividad de criticar e inventar paradigmas, y que no están ellas mismas definidas por un único paradigma [...]. Si hay una noción no-paradigmática de justificación, entonces tiene que ser posible decir ciertas cosas acerca de las teorías con independencia de los paradigmas a los que pertenecen esas teorías[16].

15. H. Putnam, «Rethinking Mathematical Necessity», en Íd., *Words and Life*, cit., p. 256.

16. H. Putnam, «The Craving for Objectivity», en Íd., *Realism with a Human Face*, cit., pp. 125-126.

Los discursos científicos están incorporados en contextos del mundo de la vida. Dado que el mundo de la ciencia no impone de ningún modo un único lenguaje correcto, cuáles sean los puntos de vista y cuáles los vocabularios con los que describimos lo que ocurre en el mundo es algo que también depende de nuestros intereses y de los contextos en los que vivimos. Este enraizamiento pragmático de la formación de las teorías convoca de nuevo al contextualismo, pero esta vez con respecto a la totalidad de una forma cultural de vida. ¿Los estándares de racionalidad que subyacen a nuestras prácticas de justificación reflejan únicamente la singularidad de nuestra propia cultura? Según el etnocentrismo metodológico, somos prisioneros de un universo cultural y no podemos hacer otra cosa que asimilar las expresiones esencialmente extrañas a nuestros propios criterios de racionalidad. Putnam se enfrenta a ese etnocentrismo metodológico con la interesante consideración de que las relaciones entre interlocutores establecen una simetría irrebasable[17]. No importa cuán extrañas sean las respectivas culturas desde las que las personas entran en una conversación para entenderse entre sí acerca de algo: esas personas tienen que adoptar recíprocamente las perspectivas de hablantes y de oyentes. Junto con el sistema de los pronombres personales se instaura dentro del uso comunicativo de los lenguajes naturales un intercambio recíproco de las perspectivas de la primera y de la segunda persona, un intercambio que hace que el relativismo cultural en su interpretación solipsista resulte superfluo.

La exigencia pragmática que nos lleva a adoptar la perspectiva del otro —junto con la suposición realista de un mundo objetivo y con el requisito de la consistencia lógica— forma la base de un espacio común sobre la cual incluso los interlocutores que están culturalmente muy distanciados entre sí pueden corregirse mutuamente y desarrollar un lenguaje común. Es cierto que no hay un uso de la razón que esté libre de contexto y que no hay estándares de racionalidad que no tengan que ser interpretados en contextos locales. Pero en el proceso de la propia crítica, la razón se defiende performativamente contra todas las determinaciones locales:

> Hablar de lo que es «correcto» e «incorrecto» en cualquier área sólo tiene sentido ante el trasfondo de una tradición heredada; pero las

17. Acerca de la controversia entre Putnam y Rorty, véase J. Habermas, «Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen», en Íd., *Nachmetaphysisches Denken*, Surhkamp, Frankfurt a. M., 1988, pp. 153-186, esp. pp. 174 ss. [«La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces», en J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 155-187, esp. pp. 175 ss.].

> propias tradiciones pueden ser criticadas [...]. La razón es [...] ambas cosas: inmanente (no se encuentra fuera de las instituciones y juegos de lenguaje concretos) y transcendente (una idea regulativa que usamos para criticar la conducta de todas las actividades e instituciones)[18].

La razón no es un proceso que flote libremente, sino que en *la realización* de la razón que se encuentra situada en cada caso concreto está inscrita la tendencia a transcender desde dentro todos los contextos, aún cuando sólo sea para reaparecer de inmediato en contextos más amplios y en otras encarnaciones.

II

(5) Las cuestiones de la filosofía práctica encuentran una adherencia sin suturas con las soluciones de la filosofía teórica, porque Putnam —siguiendo la tradición de la lógica pragmatista de la investigación— concibe ya el propio proceso de investigación como un caso de la cooperación social. Aun cuando la comunidad de los investigadores realice su búsqueda cooperativa de la verdad bajo las condiciones especiales del trato experimental con la naturaleza y del trato discursivo con los expertos, en este complejo armazón no se incorpora un tipo de inteligencia distinta a la que determina nuestra práctica ordinaria y nuestra comunicación cotidiana. Hay una conexión interna entre la práctica de la investigación y los contextos del mundo de la vida en los que está enraizada. Putnam explica esto por referencia a la peculiar reflexividad de toda acción controlada con éxito:

> Toda actividad cooperativa involucra un momento de investigación, aunque sólo sea en la percepción continuada de que la actividad se está desarrollando bien o no se está desarrollando bien. Lo que es esencial para la conducta racional [...] de la investigación (científica) es por lo tanto, en alguna medida, esencial para la conducta inteligente de toda actividad cooperativa[19].

Al hacer este movimiento, Putnam se libera de un concepto de racionalidad recortado cientificistamente, de acuerdo con el cual se considera irracional todo lo que no se avenga a la lógica de la inves-

18. H. Putnam, «Why Reason can't be naturalized», en Íd., *Realism and Reason*, cit., p. 234.

19. H. Putnam, «Pragmatism and Moral Objectivity», en Íd., *Words and Life*, cit., p. 174 [«Pragmatismo y objetividad moral», en H. Putnam, *La herencia del pragmatismo*, cit., p. 185].

tigación. Los discursos que son no-científicos, en el sentido estricto de la ciencia experimental nomológica, no son por ello *acientíficos*. La propia filosofía pertenece más bien a las ciencias del espíritu que a las ciencias naturales.

Por supuesto, todo cuanto aprendemos de las ciencias cuenta por ahora como conocimiento. Pero las ciencias no agotan todo lo que podemos conocer. Por ejemplo, a los procedimientos objetivadores de la ciencia les falta la reflexión sobre las condiciones bajo las que primero llega a ser posible el propio conocimiento objetivo. Al argumentar que el conocimiento científico es incompleto, Putnam se apropia de la distinción entre entendimiento y razón que Kant emplea en la *Crítica de la razón pura*. Para Putnam, no sólo se trata de la razón en su uso epistemológico, sino del carácter esencialmente práctico de la razón en cuanto tal. El autoentendimiento cientificista de las ciencias es erróneo ante todo porque ignora que la práctica de la investigación está incrustada en un horizonte de orientaciones de valor:

> Como vio Kant, aquello de lo que prescinde el universo de la física es la misma cosa que hace que el universo sea posible para nosotros o lo que hace posible que nosotros construyamos ese universo a partir de nuestros «estímulos sensoriales»: el trabajo intencional, evaluativo, referencial de «síntesis». Afirmo, en resumen, que sin valores no tendríamos un *mundo*[20].

El espíritu de este razonamiento consiste en que un esclarecimiento filosófico de las operaciones epistémicas del entendimiento insta *por sí mismo* a la justificación práctica de orientaciones de valor.

Sin la ética, la teoría del conocimiento está incompleta porque la razón es práctica en sí misma. Naturalmente, la práctica de la investigación se orienta hacia la verdad y la objetividad y en este sentido está «libre de valores». Pero la búsqueda cooperativa de la verdad es ella misma una empresa estructurada normativamente. Prescindiendo de que la elección de los planteamientos depende trivialmente de puntos de vista sobre lo que se toma como relevante, esto es, de orientaciones de valor externas, la investigación muestra una estructura de valores *intrínseca*. Esto se pone de manifiesto, entre otras cosas, en los estándares con los que se evalúan y aceptan las teorías. Es bien sabido que la coherencia, la simplicidad o la elegancia son tanto

20. H. Putnam, «Beyond the Fact/Value Dichotomy», en Íd., *Realism with a Human Face*, cit., p. 141.

más determinantes para la elección de teorías que la conservación de teorías por lo demás bien confirmadas o que el rendimiento instrumental predictivo, esto es, la aplicabilidad técnica de conocimiento empírico para la predicción. Estos valores cognitivos son «guías de acción» de una manera semejante a los valores éticos. No sólo tienen una importancia instrumental, sino también un carácter vinculante y pueden ellos mismos convertirse en el objeto de controversias argumentativas.

Ahora bien, si la propia investigación se deja guiar por orientaciones de valor sin que por ello se ponga en peligro la pretensión de la objetividad de sus enunciados, ¿por qué entonces deberían considerarse como menos objetivos los juicios de valor en otros ámbitos?: «Hay 'hechos que implican deberes' en el ámbito de la fijación de la creencia; ésta es una razón excelente para no aceptar el punto de vista de que no puede haber 'hechos que implican deberes' en ninguna parte»[21].

Esta formulación ya revela la estrategia argumentativa con la que Putnam transfiere a la ética el realismo que tiene su origen en la teoría del conocimiento. Putnam defiende primero la «objetividad» de los valores (6); carga, en segundo lugar, contra la relativización cultural de su validez (7); y, finalmente, fundamenta una original concepción de realismo de los valores en el marco de una comprensión pragmatista del control de las situaciones y de la resolución de problemas (8).

(6) Putnam no simpatiza con la ética de los valores al estilo de George E. Moore, por un lado, o al estilo de Max Scheler o Nicolai Hartmann, por el otro. Como veremos, fundamenta la objetividad de los juicios de valor más bien al estilo de Wittgenstein. Pero tampoco Putnam parece eludir la sugerencia de que todas las pretensiones de validez tienen el sentido asertórico de pretensiones de verdad. También él parece asumir que la objetividad de los juicios de valor puede modelarse sobre la verdad de los juicios empíricos. Sin embargo, si esta dimensión de validez veritativa que ha sido explicada epistemológicamente aporta una aclaración acerca de la objetividad de los juicios en general, entonces la connotación ontológica de los juicios de hecho —la «existencia» de estados de cosas garantizada por el propio mundo— tiñe los juicios de valor: «Una verdad digna de tal nombre

21. H. Putnam, «Pragmatism and Moral Objectivity», en Íd., *Words and Life*, cit., p. 170 [«Pragmatismo y objetividad moral», en H. Putnam, *La herencia del pragmatismo*, cit., p. 177].

tiene que estar guiada por el mundo»[22]. Los juicios de valor verdaderos reproducen valores análogos a los hechos —o, dicho de otro modo, reproducen hechos que implican deberes—. Sin embargo, el realismo cognitivo que se ha extendido a los valores postula hechos que son «extraños» —*anómalos* en el sentido de Mackie— en la medida en que contradicen nuestras intuiciones gramaticales. Los juicios empíricos dicen cómo son las cosas en el mundo objetivo, mientras que los juicios evaluativos nos recomiendan encarecidamente cómo merece ser valorado o cómo debe ser tratado algo en nuestro mundo de la vida. El problema es evidente: aun cuando los juicios de valor no tengan un sentido descriptivo, deben poder ser «verdaderos» o «falsos» como los juicios empíricos. Pero los juicios correctos se diferencian en su sentido de validez dependiendo de si tienen un contenido empírico o un contenido normativo.

Kant da cuenta de esta intuición, al menos en relación con la clase estrechamente circunscrita de los juicios morales, mediante una diferenciación en el concepto de la razón. Distingue entre el uso teórico y el uso práctico de la razón, dependiendo de si las ideas de la razón pura se refieren a la heurística de la actividad del entendimiento de los sujetos que *conocen* o de si se refieren a la regulación de la voluntad de los sujetos que *desean y actúan*. Los juicios asertóricos que dicen qué es el caso tienen un sentido de validez diferente al de los juicios morales que dicen qué tiene una obligatoriedad categórica. Las intuiciones morales son «objetivas» en un sentido diferente al de los juicios experienciales. De este modo, los enunciados de deber pierden la connotación ontológica del derecho natural. Las normas universalizables *merecen* reconocimiento porque están en el interés común de todos o porque son igualmente buenas para todos y cada uno. La validez de las normas se mide por las relaciones anticipadas de reconocimiento recíproco en el «reino de los fines» inclusivo. Las normas no se avienen al mundo objetivo como lo hacen los hechos, esto es, no se ajustan a las restricciones a las que estamos sometidos en nuestro trato con una realidad que nos desengaña, un trato que está guiado por la resolución de problemas.

Putnam ataca esta concepción deontológica. Comienza lamentándose, con toda razón, de la estricta separación del deber y la inclinación, que no deja espacio alguno para el reconocimiento del carácter exigible de los valores. Dado que únicamente los valores morales

22. H. Putnam, «Pragmatism and Relativism», en Íd., *Words and Life*, cit., p. 195 [«Pragmatismo y relativismo: valores universales y formas de vida particulares», en H. Putnam, *La herencia del pragmatismo*, cit., p. 212].

cumplen con el criterio de la universalizabilidad, la diferenciación kantiana de la razón parece forzar un tratamiento naturalista de todos los valores no morales. Putnam rechaza, por consiguiente, no sólo el no-cognitivismo empirista, sino también el empirismo residual de la teoría moral kantiana, la cual devalúa la gran cantidad de las orientaciones de valor no morales reduciéndolas a meras inclinaciones[23]. No ya la moralidad, sino el entero universo de los fenómenos preferenciales y deseables que son relevantes para una vida lograda tienen que ser recogidos dentro del horizonte del habla racional. Los juicios de valor deben formar enunciados, que pueden ser verdaderos o falsos en el sentido de un realismo concebido pragmatistamente, no sólo dentro de la delgada sección deontológica de las cuestiones de justicia, sino a lo largo de todo el espectro de las cuestiones relativas a la vida que se considera deseable.

En este punto, Putnam se apoya en los conocidos argumentos de Iris Murdoch[24]. No es casual que los enunciados indicativos que se forman con predicados como «cruel», «espantoso», «impertinente», «casto», «caprichoso» o «desconsiderado» tengan la forma gramatical de enunciados descriptivos. La lógica del empleo de estas descripciones evaluativas «densas» habla en contra de la propuesta de Hare y de otros autores de fraccionar los juicios de valor en un componente factual y un componente actitudinal. Al usar enunciados que representan un asunto de esta manera, los hablantes efectúan al mismo tiempo una evaluación. La descripción *es* una toma de postura. A la luz de su vocabulario evaluativo, los hablantes descubren los *rasgos salientes* de su entorno, los rasgos que, por ejemplo, les atraen o les repelen y que ni siquiera serían capaces de percibir correctamente si no *vieran* simultáneamente, a través del ocular de su lenguaje que abre mundo, cómo *deberían* reaccionar a ellos[25]. En calidad de hablantes nativos, «saben» intuitivamente qué es lo que resulta inquietante en la apariencia de una persona, qué es lo que encuentran atractivo o detestable en un encuentro, qué es lo irritante de una experiencia; y, por supuesto, «saben» intuitivamente por qué un asunto es relevante en general y por qué otro es indiferente. Junto con este vocabulario, esos hablantes adquieren al mismo tiempo las palabras correctas para articular lo que a ellos les preocupa, para articular su

23. H. Putnam, «Werte und Normen», en L. Wingert y K. Günther (eds.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, cit. [véase más arriba, en este mismo volumen, H. Putnam, «Valores y normas», pp. 53-58 (*N. de los T.*)].

24. I. Murdoch , *The Sovereignty of Good*, cit.

25. J. McDowell, «Virtue and Reason»: *The Monist* 62 (1979), pp. 331-350.

propio proyecto de vida o la forma como se entiende colectivamente a sí misma la comunidad a la que ellos pertenecen.

Con la ayuda del concepto de juego de lenguaje de Wittgenstein se puede mostrar convincentemente que en el vocabulario evaluativo y en las reglas del uso de los enunciados normativos se depositan elementos importantes del saber práctico de una cultura. Hasta aquí estoy de acuerdo con Putnam. Pero con todo esto todavía no se ha decidido en qué sentido este conocimiento evaluativo goza de «objetividad». Por supuesto, los valores encuentran reconocimiento intersubjetivo en la comunidad para cuya forma de vida resultan constitutivos dichos valores. Y en la medida en que este reconocimiento esté basado en buenas razones, la objetividad de los juicios de valor expresará algo más que el hecho social de la aceptación de estándares de valor subyacentes en el marco de una cultura. Un conocimiento del uso de esa clase de orientaciones de valor intersubjetivamente compartidas no habría llegado a ser habitual en contextos locales si no se hubiera «acreditado» en la práctica. Es en este punto donde Putnam se detiene y pregunta: ¿cómo pueden acreditarse los lenguajes cargados evaluativamente si no es, de una manera similar a la de los lenguajes empíricos, «por la realidad»? Esto parece hablar en contra de la concepción de que el conocimiento ético únicamente goza de una validez que es específica de una cultura y de que la capacidad de orientación de tal conocimiento se desvirtúa fuera de las formas de vida y tradiciones correspondientes.

(7) Putnam presenta tres argumentos en contra de la diferenciación entre los modos de validez de los juicios de hecho y los juicios de valor. Discute 1) el mencionado «solapamiento» de valores cognitivos y valores no cognitivos, 2) el parentesco entre el pluralismo de las teorías y el pluralismo de las visiones del mundo y 3) la evaluación normativa de prácticas y condiciones sociales extrañas.

1. Como se ha mostrado, Putnam concibe la base de valores de la investigación como un dato concluyente de que no hay una determinación valorativamente neutral de los hechos en la ciencia, como tampoco la hay en la ética o en cualquier otro ámbito del saber. Por supuesto, con este primer paso puede desdramatizar la oposición entre el conocimiento empírico y el conocimiento ético únicamente si se puede demostrar que hay un continuo entre las orientaciones de valor cognitivas y las no cognitivas. Ahora bien, los valores cognitivos se caracterizan por una referencia funcional a la verdad de la que carecen todos los otros valores. A la objeción de que esta clase de valores cognitivos tienen un carácter específico en cuanto que posibilitan

la verdad, Putnam responde con el argumento menos convincente de que la propia verdad es un valor que se «solapa» con otros valores[26]. Sin embargo, no es la verdad como tal, sino el concepto epistémico de cerciorarse de la verdad lo que constituye la idea regulativa que guía nuestras prácticas de investigación y de justificación. La verdad no es un bien del que podamos tomar posesión en mayor o menor medida, sino un concepto de validez.

2. Putnam discute después con todo detalle la tesis de que en el ámbito del conocimiento empírico apostamos por la posibilidad de una convergencia que no podemos esperar razonablemente en el ámbito del conocimiento ético. Por supuesto, Putnam no niega el pluralismo de proyectos de vida y de «concepciones del bien» (Rawls) que están a menudo entretejidos con concepciones del mundo metafísicas o religiosas. Pero impugna que tal divergencia de interpretaciones sea característica tan sólo del conocimiento práctico y que no lo sea también del conocimiento empírico: «Simplemente no tenemos la evidencia para justificar una especulación como la de si la ciencia está o no 'destinada' a converger en alguna imagen teórica definitiva»[27]. Tampoco este argumento llega lo suficientemente lejos. Es cierto que las *concepciones del mundo* [*Weltbilder*] que proporcionan las ciencias naturales no aspiran a punto de convergencia alguno, aunque sólo sea porque las teorías científicas no se ensamblan en una clase totalizadora de cuerpo unificado del conocimiento. A lo sumo, éstas pueden ser incorporadas en el contexto de tales «concepciones» abarcadoras (*visiones generales*, *imágenes* o *doctrinas comprehensivas*). Pero, dadas sus premisas realistas, el propio Putnam cuenta con la traducibilidad entre teorías, lo cual habla en contra de la tesis de la inconmensurabilidad. Y él apuesta además por la constancia del cambio teórico que hace posible que teorías físicas posteriores incluyan como caso límite (no ciertamente las concepciones del mundo, pero sí) las similitudes de teorías precedentes[28].

26. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981 [H. Putnam, *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988]; H. Putnam, «Pragmatism and Moral Objectivity», en Íd., *Words and Life*, cit., pp. 170-171 [«Pragmatismo y objetividad moral», en H. Putnam, *La herencia del pragmatismo*, cit., pp. 177-180].

27. H. Putnam, «Objectivity and the Science/Ethics Distinction», en Íd., *Realism with a Human Face*, cit., p. 171.

28. «Newton acertó cuando dijo que las mareas eran causadas por la atracción gravitacional de la luna y el sol. Acertó, aun cuando su afirmación ha sido reinterpretada en la época de la relatividad general y puede que tenga que ser reinterpretada mien-

A diferencia de las teorías, las concepciones del mundo tienen el poder de estructurar una vida en su totalidad. Más que nuestra curiosidad teórica satisfacen una necesidad de orientación en la vida[29]. De ahí que el pluralismo de las concepciones del mundo se diferencie de la competencia entre las teorías científicas por la clase de disenso que puede esperarse *razonablemente*. No estamos hablando aquí de las habituales *cargas del juicio*[30], sino de los *desacuerdos razonables* que hacen que cualquier intento ulterior de alcanzar pese a todo un consenso sea absurdo o incluso peligroso. Pues, en la práctica, tal empeño puede conducir a la supresión de las diferencias legítimas. Las buenas razones para esperar desacuerdos razonables son buenas razones para suspender el intento de convencer a los otros de que la concepción propia es la correcta.

Sin embargo, esto no quiere decir que las decisiones éticas sean en cuanto tales inaccesibles a la justificación racional ni que las cuestiones éticas sean inaccesibles a una clarificación discursiva. Únicamente tenemos que adoptar la perspectiva correcta[31]. Las cuestiones ético-existenciales —¿qué es lo mejor para mí en conjunto?, ¿quién soy yo y quién quiero ser?— se plantean desde la perspectiva de la primera persona, al igual que lo hacen las cuestiones ético-políticas acerca de la identidad colectiva y del plan de vida colectivo. El planteamiento de las cuestiones éticas ya involucra como tal la selección del contexto de la propia biografía o de nuestra forma de vida colectiva al que tiene que referirse esa clase de autorreflexión hermenéutica. Esto explica tanto la naturaleza intuitiva del conocimiento práctico como su dependencia con respecto al contexto. A diferencia de la ciencia objetivadora, la reflexión sobre las propias prácticas y sobre los propios contextos de relaciones vitales no saca a la luz un conocimiento contraintuitivo. Y, dado que tal reflexión orienta lo que hacemos o dejamos de hacer dentro del horizonte de nuestro propio mundo de la vida, con el conocimiento ético tampoco se vincula ninguna

tras continúe habiendo revolución científica en la física» (H. Putnam, «The Craving for Objectivity», en Íd., *Realism with a Human Face*, cit., p. 131).

29. Putnam cita aprobativamente la concepción de Wittgenstein de que «la religión tiene más que ver con la clase de imagen que uno acepta para organizar la propia vida que con expresiones de creencia» (H. Putnam, *Renewing Philosophy*, cit., p. 146 [*Cómo renovar la filosofía*, cit., p. 207]).

30. J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 54-58 [J. Rawls, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, pp. 85-89].

31. J. Habermas, «Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der Vernunft», en J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, cit., pp. 100-118 [«Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica», en J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, cit., pp. 109-126].

pretensión de validez universal. Aun cuando dispongan de la misma infraestructura comunicativa, los mundos de la vida siempre se presentan en plural.

3. Finalmente, lo que está en cuestión es la tesis de un relativismo de los valores en sentido fuerte, de acuerdo con la cual las formas de vida, las concepciones éticas del mundo y las culturas se componen esencialmente de conceptos de valor «densos»; y de tal modo esto es así que incluso las relaciones interpersonales reguladas legítimamente tan sólo pueden ser enjuiciadas desde perspectivas locales[32]. En cambio, Putnam insiste con razón en que conceptos abstractos como «bueno» y «correcto» o como «deber» y «obligación» desempeñan el mismo papel gramatical en todos los lenguajes evaluativos. Esta dimensión semántica común también hace posibles los juicios de valor transcontextuales acerca de los modos de proceder de culturas extrañas[33]. Putnam está en lo correcto al preguntar por qué deberíamos de abstenernos de hacer juicios, por ejemplo, acerca de la práctica de los sacrificios humanos en el caso de los aztecas, si podemos considerar que sus mitos son falsos.

Sin embargo, este ejemplo apunta en la dirección de una distinción deontológica que el propio Putnam rechaza, la distinción entre una moral universalista de la justicia y una ética particularista del plan de vida. Llamamos «cruel» a la tortura de los seres humanos no sólo entre nosotros, sino en todo lugar. Pero de ningún modo nos sentimos justificados a protestar contra las prácticas educativas y las ceremonias matrimoniales que nos son extrañas, esto es, contra elementos nucleares del *ethos* de una cultura extraña, mientras que no contradigan nuestros criterios *morales*, esto es, mientras no contradigan valores centrales que se diferencian de otros valores por su pretensión universalista de validez. En una dirección similar apuntan las intuiciones clínicas por las que nos dejamos orientar cuando enjuiciamos (por supuesto, sólo en casos extremos) las patologías de todo un sistema social[34]. Lo que se nos manifiesta como «erróneo» o

32. Véase a este respecto el «minimalismo moral» de Michael Walzer en su *Thick and Thin. Moral Arguments at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1994 [M. Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, Madrid, 1996].

33. H. Putnam, «Pragmatism and Relativism», en Íd., *Words and Life*, cit., p. 191 [«Pragmatismo y relativismo: valores universales y formas de vida particulares», en H. Putnam, *La herencia del pragmatismo*, cit., pp. 205-207].

34. «La creencia en el ideal pluralista no es lo mismo que la creencia de que cualquier ideal del florecimiento humano es tan bueno como cualquier otro. Rechazamos algunos de los ideales del florecimiento humano por equivocados, infantiles, enfermos

«anormal» en tales condiciones de alienación o de anomia es la desintegración del «tejido social», esto es, la vulneración de aquel mínimo de solidaridad social que es sencillamente el reverso del criterio universalista de la justicia[35]. No obstante, Putnam no se da por satisfecho con esta distinción deontológica entre normas universales de acción y valores particulares. Pues con la obligatoriedad categórica de los mandatos morales (y de las expresiones con una connotación moral, como «cruel»), una obligatoriedad que traspasa todas las fronteras, se pone en juego una dimensión de validez del deber que no se puede reducir a la dimensión de validez de la verdad de los juicios de hecho.

(8) La discusión metacrítica de las objeciones de Putnam a la teoría ética de Bernard Williams[36] sugiere la conclusión de que, comparados con las preferencias subjetivas o fijadas arbitrariamente, a los valores les corresponde una cierta objetividad, pero que esta objetividad no puede ser entendida de modo realista según el modelo de la comprobación fáctica del contenido empírico. Antes bien, esa objetividad descansa en el reconocimiento intersubjetivo de estándares evaluativos para los cuales podemos encontrar buenas razones por referencia a una forma de vida correspondiente. Concebida como intersubjetividad, la objetividad de los juicios de valor porta el índice de la referencia a determinadas comunidades. Sin embargo, con las cuestiones de justicia postradicional se ponen en juego estándares evaluativos que transcienden el contexto de las comunidades *existentes*. La validez objetiva de una moralidad universalista está marcada por la referencia interna a una comunidad «cada vez más amplia» (*ever wider community,* tal como señaló George Herbert Mead). Gracias a ese poder de transcender el contexto, la validez moral adquiere un *sentido constructivista*, aun cuando tenga que ser explicitada en la

o unilaterales» (H. Putnam, *Reason, Truth and History*, cit., p. 148 [*Razón, verdad e historia*, cit., p. 151]).

35. J. Habermas, «Gerechtigkeit und Solidarität», en Íd., *Erläuterungen zur Diskursethik*, cit., pp. 49-76 [«Justicia y solidaridad», en J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, cit., pp. 55-81]; J. Habermas, «Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral», en Íd., *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, pp. 11-64 [«Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral», en J. Habermas, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 29-78].

36. Para mi crítica del libro de Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Fontana, London, 1985 [*La ética y los límites de la filosofía*, Monte Ávila, Caracas, 1991]), véase J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, cit., pp. 120-125 [*Aclaraciones a la ética del discurso*, cit., pp. 128-134].

misma dimensión social del reconocimiento que la objetividad de los valores no universalistas.

Son «correctos» aquellos juicios morales que *merecen* reconocimiento universal, y esto significa que podrían encontrar el asentimiento de todas las personas afectadas dentro de un discurso racional conducido bajo condiciones aproximadamente ideales. La analogía con la pretensión de verdad consiste en la exigencia de la aceptabilidad racional; también la verdad de los enunciados descriptivos sólo puede revelarse y comprobarse en discursos racionales que sean tan comprehensivos y duraderos como sea posible. Sin embargo, entre ambas pretensiones de validez únicamente existe una similitud. El concepto de validez de la corrección moral ha perdido la connotación ontológica del concepto de verdad que transciende a la justificación. Mientras que la «corrección» es un concepto epistémico y no *significa* otra cosa que el merecimiento de reconocimiento universal, el sentido de la verdad de los enunciados no puede quedar saturado por condiciones epistémicas de confirmación por muy exigentes que sean: la verdad va más allá de la justificación idealizada. Esta diferencia entre «verdad» y «corrección moral» refleja la distinción entre la razón teórica y la razón práctica.

Como un realista en toda regla, Putnam intenta evitar esta bifurcación de la razón y la correspondiente diferenciación de la dimensión de validez (en una validez veritativa y una validez deóntica). Para ilustrar la *indivisibilidad* de la dimensión de la validez, ha usado en alguna ocasión ejemplos tales como la oración «Si Pedro hubiera sido más aplicado, habría llegado a ser un mejor filósofo». De hecho, la lógica establece conexiones entre todas estas expresiones, no importa de qué dominio semántico procedan. Pero, como muestra el supuesto contraejemplo, la conexión de cláusulas lógicas no indica una nivelación de los modos ilocucionarios, porque siempre hay un modo que tiene precedencia para el acto de habla en su conjunto. Tan pronto como un hablante afirma el condicional contrafáctico, esto es, tan pronto como lo emplea en un modo asertórico, está tematizando y por tanto elevando una pretensión de verdad. La evaluación de los logros filosóficos de Pedro que se expresa en la oración principal tendría que ser tematizada en una diferente forma gramatical (como, por ejemplo, por medio del enunciado evaluativo «Juan es mejor filósofo que Pedro»). La corrección de este juicio de valor depende de la aceptabilidad del criterio subyacente y de si ese criterio está siendo aplicado correctamente. Como es obvio, los enunciados empíricos, evaluativos y morales se diferencian por la categoría de las razones que son apropiadas en cada caso para justificar los enunciados en cues-

ción. Y el tipo de razones diferencia el sentido de validez de los enunciados correspondientes, esto es, el sentido ilocucionario de su uso.

Si se considera que los enunciados matemáticos, las evaluaciones estéticas y las interpretaciones hermenéuticas requieren por su parte *otros tipos* de razones, la tradicional clasificación entre la razón teórica y la razón práctica no es suficientemente específica. Al igual que los juicios empíricos o matemáticos, a los juicios morales también les caracteriza una pretensión universal de validez que les distingue de los juicios de valor no morales. Pueden contar razonablemente con una aprobación universal. Por el contrario, los juicios de valor no morales acerca de la «castidad» o de la «capacidad para amar» de alguien no merecen sin más una aprobación universal, sino únicamente el reconocimiento por parte de aquellos que comparten la interpretación de los estándares de valor subyacentes, sea esto por costumbre o por buenas razones. El que este tipo de juicios de valor tenga un ámbito de validez específico respecto a una cultura y dependiente de una forma particular de vida no menoscaba su contenido cognitivo. Por otro lado, la universalidad de la validez de los juicios morales se vincula con la transcendencia del contexto de un tratamiento igualitario y plenamente inclusivo de todas las personas. Esta validez deóntica comparte con la objetividad de los juicios de valor la dimensión de validez social de merecer reconocimiento. Los juicios morales correctos no deben su validez universal a su acreditación por el mundo objetivo, como ocurre con los juicios empíricos verdaderos, sino a un reconocimiento racionalmente motivado que, sin embargo, debe poder encontrarse no sólo «entre nosotros», sino en el universo discursivo de todos los sujetos capaces de habla y acción. De acuerdo con el sentido constructivo de la validez deóntica, todo el mundo está obligado a producir dicho reino inclusivo de relaciones interpersonales legítimamente reguladas. Este sentido constructivo de validez está cercano, por su parte, al sentido de validez de las proposiciones matemáticas, entendido de modo intuicionista. Al igual que la corrección de los enunciados morales, la verdad analítica de los enunciados matemáticos carece de la transcendencia a la justificación que posee la verdad fáctica de los enunciados empíricos. Sin embargo, los enunciados matemáticos se refieren a estados de cosas al igual que los enunciados empíricos y no, como hacen los enunciados morales, a las acciones mediante las cuales se producen intencionalmente estados de cosas en el mundo.

Por supuesto, Putnam no afirma que los juicios de valor tengan el mismo sentido descriptivo que los juicios empíricos. Con todo, quiere asegurar a los enunciados evaluativos el sentido de validez

realista propio de los enunciados empíricos verdaderos. Esto no solamente tiene consecuencias para la estrategia de fundamentación que sigamos en la teoría moral. En este momento podemos dejar a un lado las dificultades con las que se ve enfrentado el realismo moral[37]. En nuestro contexto presente es más importante otra consecuencia: el rechazo de la diferenciación entre la validez veritativa y la validez deóntica conduce a una nivelación de la diferencia entre valores particulares y normas de acción morales universalmente vinculantes. Pero el abandono de esta distinción deontológica amenaza precisamente a la concepción universalista de la moral que Putnam tampoco querría sacrificar. Esto se pone de manifiesto en la ética pragmatista de John Dewey, con la que Putnam simpatiza.

Dewey parte de la imagen de una comunidad que coopera y que se las tiene que ver de una manera ofensiva con las contingencias inesperadas de su entorno. Esta comunidad hace frente de una misma manera a todas las situaciones desafiantes, ya se trate de cuestiones teóricas o prácticas, es decir, mediante una «conducta inteligente». Por «conducta inteligente», Dewey entiende una conducta dirigida por la resolución de problemas que se caracteriza por la colaboración social, por el pensamiento hipotético imaginativo y por la intervención experimental. Y, dado que la inteligencia humana es indivisible, las orientaciones de valor no están menos sometidas que las creencias empíricas al banco de pruebas. Los problemas siempre surgen en situaciones y, por tanto, son percibidos y tratados en contextos de acción. Dentro de este marco global de referencia, las creencias empíricas, los intereses, las consideraciones instrumentales, las orientaciones de valor y los fines éticos más amplios y compartidos forman una red en la que las creencias pueden corregirse mutuamente:

> En cuanto medio para un fin ya concebido, una situación puede evaluarse como mejor o peor, como más o menos eficiente, como teniendo otras consecuencias más o menos indeseables. En cuanto fin en perspectiva, una situación se evalúa tanto en términos de los medios necesarios para su realización como en términos de sus consecuencias futuras. Todas estas evaluaciones son racionales...[38].

37. J. Habermas, «Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral», en Íd., *Die Einbeziehung des Anderen*, cit., pp. 11-64 [«Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral», en J. Habermas, *La inclusión del otro*, cit., pp. 29-78].

38. H. Putnam y R. A. Putnam, «Dewey's Logic: Epistemology as Hypothesis», en Íd., *Words and Life*, cit., p. 205 [H. Putnam, «La *Lógica* de Dewey: epistemología como hipótesis (con R. A. Putnam)», en Íd., *La herencia del pragmatismo*, cit., p. 227].

Este modo de ver holista resulta provechoso para analizar el surgimiento, la producción creativa y la sedimentación de valores. Ese modo de ver se abre a la genealogía, la comprobación y la estabilización de los valores en las prácticas de una comunidad[39]. Pues, por definición, la conducta inteligente se dirige a perfeccionar una situación que se valora como «mejor o peor». Para Dewey, los agentes se guían en todo lo que hacen por una comprensión intuitiva de lo que es su bienestar. Estos agentes no pueden sino aprender del fracaso de las prácticas normativamente reguladas y de los fallos de su acción controlada por el éxito. Y a partir de ahí pueden sacar sus conclusiones con vistas a revisar sus juicios particulares de hechos y de valores. Esto es así porque, *en el contexto comprehensivo de un proyecto de vida común,* las experiencias y las creencias empíricas están lógicamente conectadas a los objetivos, las preferencias y los valores. Y lo que para el individuo es un proyecto de vida particular, para una comunidad organizada es la idea del bien común.

A partir de la referencia de Dewey a las interpretaciones colectivamente compartidas de la vida buena, Putnam hace también depender la racionalidad de las convicciones de valor acreditadas, en un buen estilo aristotélico, del autoentendimiento ético de un colectivo. La noción clásica de una vida conducida conscientemente sigue siendo decisiva. En una comunidad que coopera, son racionales precisamente aquellas orientaciones de valor que favorecen el bien común —o lo que los miembros de la comunidad tienen por tal— en una situación dada:

> La concepción de Dewey de la investigación es social; la cuestión relevante es [...] qué ocurriría si los individuos *y las comunidades* siguieran el «método científico» o «método de la inteligencia» de Dewey. [...] Las comunidades en las que vivimos están preocupadas por lo que ellas mismas describen como «el bien común»[40].

Sin embargo, esta conexión de la revisión racional de las convicciones valorativas con el autoentendimiento colectivo de una comunidad dada y de su forma cultural de vida no se compadece con una comprensión realista y menos aún con una comprensión universalista de los valores.

39. H. Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992.
40. H. Putnam y R. A. Putnam, «Dewey's Logic: Epistemology as Hypothesis», en *Words and Life*, cit., p. 214 [H. Putnam, «La *Lógica* de Dewey: epistemología como hipótesis (con R. A. Putnam)», en Íd., *La herencia del pragmatismo*, cit., p. 241].

(9) Ni siquiera Aristóteles, que no era un pluralista ni tampoco dudaba de que la polis era la única forma de vida auténtica, concedió al conocimiento práctico una objetividad en un sentido epistémico que hubiera que tomarse en serio. A nosotros, los pluralistas modernos, se nos plantea ante todo la cuestión de cómo se pueden regular los conflictos y las relaciones normativas *entre* colectivos con ideales antagónicos —«ideales del florecimiento humano»—, tanto más cuanto partimos de la premisa de que cualquier genealogía racional de los valores está vinculada a la perspectiva del nosotros propia de una comunidad cooperativa preocupada por su bienestar. ¿Son realmente conciliables con una ética pragmatista del valor los principios del universalismo igualitario, los derechos humanos y la democracia, los fundamentos normativos del pluralismo sensible a las diferencias, por los que abogan tan resueltamente tanto Putnam como los pragmatistas?[41]

Las personas que no están unidas por ninguna práctica o forma de vida común se encuentran unas a otras como extraños. Putnam también espera de ellos que se embarquen en discursos y se entiendan unos con otros tan pronto como surja una necesidad de regulación. «Incluso cuando nuestras máximas empleen vocabularios tan distintos como podamos imaginar, podemos participar en una discusión (en el sentido normativo de la 'acción comunicativa') con el objetivo de alcanzar un vocabulario común y una comprensión común de cómo debería aplicarse ese vocabulario»[42]. Esta expectativa podría ser difícil de cumplir si hemos de presuponer que el cultivo inteligente de las convicciones evaluativas racionales cuenta con el trasfondo de una idea de bien común compartida intersubjetivamente. Dado que los participantes en esta situación ya no pueden recurrir a ningún otro aspecto sustancial que no sea el procedimiento de la argumentación como tal, Putnam pone aquí en juego el concepto de racionalidad procedimental:

> Para los pragmatistas, nuestras concepciones de la racionalidad *y la justicia* [el énfasis es mío: J. H.] son casi «concepciones procedimentales puras», incluso aunque los procedimientos sean imperfectos.

41. En relación con lo que sigue a continuación, véase A. Honneth, «Zwischen Prozeduralismus und Teleologie»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47 (1999), pp. 59-74.

42. H. Putnam, «Werte und Normen», en L. Wingert y K. Günther (eds.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, cit., pp. 294-295 [véase más arriba, en este mismo volumen, H. Putnam, «Valores y normas», p. 61 (*N. de los T.*)].

> [...] La verdad y la bondad independientes de los procedimientos son a lo más «ideas regulativas»[43].

Ciertamente, la conducta inteligente que Dewey explica en términos de la experimentación mediante el planteamiento de hipótesis puede entenderse como un ejemplo de racionalidad procedimental. Pero cuando de lo que se trata es de la racionalidad de los valores, esta inteligencia tiene que operar bajo un determinado trasfondo; tiene que aplicarse desde la perspectiva de los miembros de una comunidad a los que les preocupa su bien común. Sin embargo, esta perspectiva *vertical* del nosotros, desde la que cada uno identifica al otro como miembro de *la misma* comunidad cooperativa, se pierde en los discursos que traspasan las fronteras entre comunidades. En los discursos prácticos que sobrepasan los fuertes límites culturales entre *diferentes* colectivos, los participantes tienen que adoptar una perspectiva de la primera persona del plural que ya no está orientada verticalmente, de arriba abajo hacia el conjunto de los miembros de la comunidad, sino *horizontalmente* hacia la inclusión mutua de los otros. Sólo desde esta perspectiva pueden comprobar si una norma redunda en el interés equitativo de todos los afectados, tanto si se trata de miembros de la comunidad como de extraños. Otro pragmatista, George Herbert Mead, ha aportado una explicación constructivista de este *punto de vista moral*: éste tiene que crearse por la vía de una asunción de perspectivas adoptadas recíprocamente por todos los participantes de una manera simétrica.

La lectura intersubjetivista que ofrece Mead del imperativo categórico enfatiza la necesidad de descentrar las propias perspectivas de interpretación que en cada caso están restringidas egocéntrica o etnocéntricamente. La asunción recíproca de perspectivas hace depender la posición de cada uno de una consideración de la estructura policéntrica en la que se integra la forma en que todas las otras partes se entienden a sí mismas y entienden el mundo. De este modo, la validez deóntica de las normas obligatorias se entiende en el sentido de que merecen reconocimiento universal. Esta diferenciación de la dimensión de la validez no significa un *dualismo* de la validez. Pues la coacción suave hacia la asunción recíproca e inclusiva de perspectivas está inscrita en los presupuestos pragmáticos de la práctica de la argumentación, de la que depende la justificación de *todas* las creencias, sean éstas de tipo empírico, matemáti-

43. H. Putnam y R. A. Putnam, «William James's Ideas», en H. Putnam, *Realism with a Human Face*, cit., p. 225.

co, evaluativo o moral. Por supuesto, la necesidad de descentralizar alcanza una especial relevancia en relación con las cuestiones de justicia. En los discursos morales, los participantes en la argumentación pueden contradecirse unos a otros y se encuentran no en el papel de un otro cualquiera, sino como personas individuales. Sólo en tanto que individuos irremplazables e inconfundibles pertenecen al universo moral[44].

La moral del respeto equitativo y de la responsabilidad solidaria para todos y cada uno ya no puede justificarse desde la perspectiva ética de una comunidad particular, preocupada acerca de su bienestar, de igual modo que tampoco pueden justificarse desde esa perspectiva los derechos humanos o el Estado constitucional democrático. Putnam quiere conciliar ambas cosas bajo el denominador común de un realismo cognitivo y está cautivado por la justificación epistemológica de la democracia que ofrece Dewey: «La democracia no es sólo una forma de vida social entre otras formas factibles de vida social; es la precondición para la aplicación plena de la inteligencia a la resolución de los problemas sociales»[45]. Éste es un argumento de doble filo si se tiene en cuenta que Dewey explica la conducta inteligente en términos del modelo del método científico. Frente a la propia intención de Dewey, dicho argumento también admite la lectura de que la expertocracia científica es la forma superior de organización social. Cuando se implanta en formas suficientemente discursivas, el proceso democrático tiene también funciones epistémicas y, en particular, con respecto a las cuestiones de justicia que no pueden resolverse ni por el mero compromiso de intereses ni mediante la apelación a un *ethos* común. Pero esta función se explica mejor con Kant y con Mead que con Aristóteles y con Dewey. Pues los conflictos de justicia sólo pueden resolverse bajo las condiciones de un pluralismo legítimo de visiones del mundo cuando las partes en conflicto se embarcan en la creación de una perspectiva *inclusiva* del nosotros mediante la adopción recíproca de perspectivas.

44. Acerca de las dos relaciones de la vulnerabilidad moral de la persona en cuanto «particular irremplazable» y en cuanto «miembro con los mismos derechos», véase L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1993, pp. 179 ss.

45. H. Putnam, *Renewing Philosophy*, cit., p. 180 [*Cómo renovar la filosofía*, cit., p. 247].

3

RESPUESTA A JÜRGEN HABERMAS

Hilary Putnam

El congreso de Múnich fue para mí un gran honor y un gran placer. Fue un gran honor, porque en él participaron tantos destacados filósofos que han dedicado mucha atención a mi obra; y fue un gran placer, porque cada una de las contribuciones ofreció observaciones valiosas e importantes sobre mi obra. He aprendido de todos ellos. Intenté responder a cada contribución en el momento en que fue impartida y, aunque no siempre pude dar a los textos las respuestas detalladas que merecían, tampoco puedo hacerlo ahora por motivos de tiempo. En vez de eso, he escogido la contribución de Habermas por las siguientes razones: *a*) porque el problema de la objetividad moral me llega al corazón de un modo especial, *b*) porque la crítica de Habermas representa un reto del todo particular y *c*) porque es parte de un continuo debate entre nosotros.

Jürgen Habermas es siempre un lector brillante de la obra de otros, incluso cuando sus lecturas —como las de todo gran filósofo— tienen frecuentemente una «mordiente» polémica, y su lectura de mi propia obra muestra tanto la brillantez como la mordiente. Estoy realmente encantado de que haya leído una gran parte de mi obra y de que haya reflexionado sobre ella tan cuidadosamente. No obstante, tengo que discutir su «interpretación de Putnam» en una serie de puntos, porque concederle su interpretación significaría concederle su crítica.

1. *Mi crítica principal a la posición de Habermas*

Antes de pasar a especificar los puntos en los que tengo dificultades para reconocerme a mí mismo en el cuadro que Habermas pinta de

mí, quiero hacer una observación general sobre su comentario. La observación es que Habermas no responde en ningún lugar a mi crítica principal de su posición. Esta crítica se resume en mi afirmación final en la conferencia que él ha comentado: «[n]uestra capacidad imperfecta, pero indefinidamente perfectible, de reconocer las demandas que nos plantean distintos valores es precisamente lo que dota de *contenido* a la ética 'kantiana' (o a la ética del 'discurso')».

En la parte principal de la conferencia, esa afirmación se explicaba del siguiente modo: he argumentado que *no hay razón para creer que el resultado de una discusión ideal y suficientemente prolongada de las cuestiones éticas sea inevitablemente correcto*. Para explicar la razón de mi escepticismo usaba el siguiente ejemplo: «Un padre se comporta con crueldad psicológica atormentando constantemente a su hijo, mientras que niega al mismo tiempo (bien porque es obtuso o bien porque tiene una vena sádica) que las lágrimas del niño vayan realmente en serio. 'Tiene que aprender a soportarlo', sentencia el padre».

Preguntaba entonces:

> ¿Llegará toda la comunidad a un acuerdo de que esto constituye una crueldad? ¿*Tienen que* llegar los miembros de esa comunidad a un acuerdo, incluso si la situación de habla es «ideal»? [...] Supongamos que la mayor parte de los miembros de la comunidad, o incluso una minoría significativa, comparte la insensibilidad del padre en el caso descrito. Supongamos también que no son malas personas en la mayoría de sus otros aspectos. Quieren de verdad hacer lo que es correcto y tienen predilección por la argumentación racional. Por supuesto, toman en consideración la cuestión de si este caso es un caso de «crueldad», la ven como una cuestión fascinante y discuten sobre ella sin parar. Nadie intenta manipular a los otros y todo el mundo escucha pacientemente los argumentos de todos los demás. No obstante, podemos perfectamente imaginar que el padre y los otros que son parecidos a él nunca «lo pillan». No hay por lo tanto un consenso, aunque según una comprensión simple y clara de las exigencias de una situación ideal de habla (hablar sinceramente, hacer todo lo posible por decir la verdad, preocuparse todo lo posible por justificar sus asertos, intentar convencer a los otros mediante la fuerza del argumento y no mediante manipulación alguna, etc.), la situación de habla bien puede ser por completo «ideal».

El asunto en el que estaba interesado lo ilustraba entonces con el siguiente ejemplo:

> Lo que es incorrecto en el caso de los participantes en la discusión de la situación anterior *no es* que no obedezcan las normas de la ética del discurso. Lo que está equivocado se puede expresar *usando el vo-*

> *cabulario ético denso adecuado para el problema ético particular.* Son «obtusos» (que es lo contrario de tener *conocimiento de la naturaleza humana*), muestran «trazas de sadismo», etc. Para describir lo que sería en este caso una «situación ideal de discusión», uno tendría que emplear *conceptos éticos densos* (y presuponer que la propia audiencia de uno los ha comprendido y los domina).

En resumen, mi afirmación decisiva era que la noción de una «situación ideal de habla» es *vacía* en ausencia de conceptos éticos densos. A no ser que se admita que los enunciados que contienen conceptos éticos densos tienen la capacidad de ser «válidos» *tout court*, que son correctos y no meramente racionales *dada* la «concepción de lo bueno» compartida por una determinada comunidad, entonces la ética del discurso, como el kantismo en general, será un formalismo vacío. (Tal como Hegel podría haberlo expresado, el imperativo categórico sólo tiene contenido ante el trasfondo de la *eticidad*.) Espero que en alguna ocasión futura Habermas acepte el desafío que le he planteado y que he repetido en esta primera sección de mi réplica.

2. *¿Es Habermas un «filósofo moral minimalista»?*

Casi al comienzo de mi conferencia discutí una posible respuesta a la crítica que acabo de explicar y que denominé la respuesta «minimalista». En ese momento discutí a kantianos como Christine Korsgaard. Si el imperativo categórico es una directriz para elegir máximas que podemos convertir en leyes universales, entonces nos enfrentamos —como señalé— al problema de que nuestras «máximas», y las «leyes» que nos imponemos al universalizarlas, *contienen* ellas mismas *términos de valor*, en especial las así denominadas «palabras éticas densas», tales como «amable», «cruel», «impertinente», «considerado», «insensible», etc. Por poner un ejemplo, es una regla de conducta implícita, si no por completo explícita, para todo ser humano respetable (esto es, una regla de conducta que tal vez ninguno de nosotros logra siempre obedecer, pero que sin embargo aspiramos a cumplir) que uno debería tratar con «amabilidad» a aquellos con los que se encuentra en la vida, y especialmente a aquellos que están en apuros o en dificultades, a menos que haya una razón moral de mayor importancia para no hacerlo. Existen reglas de conducta similares que le ordenan a uno evitar la «crueldad», evitar la «impertinencia», evitar la «humillación» de los otros, ser «considerado» con los pensamientos y sentimientos de otros, etc. Si las leyes que la «razón» legisla pueden contener estas palabras mientras que, al mismo

tiempo, estas palabras son consideradas como significativas tan sólo relativamente a comunidades particulares, estas leyes podrían a pesar de todo poseer una universalidad *formal*, pero su *contenido* sería todo menos universal. Cualquier tipo de relativismo con respecto a los términos de valor no puede dejar de afectar a la objetividad de las «normas».

Sugería en mi texto que la respuesta que Habermas podría dar a esta crítica (que no es más que otra versión de mi crítica principal) consistiría en limitar *estrictamente* al ámbito de la «ética del discurso» la validez deontológica que está tan empeñado en defender. Incluso la máxima «No seas cruel» *no sería* universalmente válida de acuerdo con tal interpretación; tan sólo sería universalmente válida «Discute la cuestión de si deberías o no deberías ser cruel y la cuestión ulterior acerca de qué es lo que cuenta como crueldad, según la forma en que lo prescribe la ética del discurso». (Porque el mandato «Discute *cada* cuestión tal y como lo prescribe la ética del discurso» sería universalmente válido.) Y expresé mi rechazo a un minimalismo tan extremo cuando afirmé: «¿Puede darse el caso de que la única regla ética universalmente válida sea 'Siga conversando'? Si respondes que 'sí' [...], entonces tienes con creces una 'ética minimalista'». Dado que Habermas no discutió esta parte de mi conferencia, le reitero asimismo este desafío: *Jürgen, ¿eres realmente un minimalista?*

3. *La posición que Habermas me atribuye*

Ciertamente, Habermas ha leído mis trabajos con sumo cuidado y los discute comprensiva e inteligentemente, por lo cual, desde luego, le estoy agradecido. Además ha escrito con su habitual y ejemplar claridad. Precisamente porque es tan claro se puede ver, sin embargo, que da por supuestas determinadas ideas a lo largo de su discusión, ideas que yo no acepto; y que además reformula mi posición justo en los términos de esas mismas ideas. Por ejemplo, asume (1) que todos los enunciados empíricos correctos tienen una y la misma clase de validez y (2) que la palabra «verdadero» es un nombre para esa clase de validez. Aparte de esto, me acusa de que pienso (3) que todos los enunciados éticos (es decir, tanto las normas como los juicios de valor que no tienen la forma de «enunciados de deber» universales) tienen *este* tipo de validez. Escribe lo siguiente: «Por supuesto, Putnam no afirma que los juicios de valor tengan el mismo sentido descriptivo que los juicios empíricos. *Con todo, quiere asegurar a los enunciados evaluativos el sentido de validez realista propio de los enunciados*

empíricos verdaderos». En conexión con esto, se me describe como un realista moral «en toda regla». (¿Significa esto que se supone que yo pienso que la verdad podría ser transcendente al reconocimiento en la ética como lo es en la ciencia empírica?)[1]. Pero los tres supuestos anteriores son interpretaciones erróneas.

4. *La posición que yo defiendo*

Para explicar la posición que defiendo, comienzo de nuevo con mi listado de las posiciones que Habermas o bien me atribuye directamente o bien me supone, pero con las que de hecho no estoy de acuerdo:

1. Todos los enunciados empíricos correctos tienen uno y el mismo tipo de validez.
2. La palabra «verdadero» es un nombre para ese tipo de validez.
3. Todos los enunciados éticos correctos (es decir, tanto las normas como los juicios de valor que no tienen la forma de «enunciados de deber» universales) tienen ese mismo tipo de validez.

Discutiré por orden cada una de estas posiciones.

Respecto a (1): Los «enunciados empíricos» correctos no forman una clase homogénea. No corresponden a la realidad en uno y el mismo sentido. Se presentan en una plétora de juegos de lenguaje diferentes[2]. En consecuencia, rechazo la idea de que todos los enunciados genuinamente verdaderos funcionan de uno y el mismo modo.

Estoy usando aquí el término enunciado «empírico» como un término más o menos ordinario (¡«ordinario» —al menos en algunos contextos— con independencia de sus orígenes filosóficos!) para enunciados tales como «Los gatos cazan ratones», «El agua es H_2O», «María está enamorada de Juan», etc. (donde el «etcétera» está en lugar de algo indeterminado). Asumo que un «enunciado empírico», en este sentido laxo, contiene términos que se refieren a cosas, eventos,

1. De hecho, no pienso que todos los enunciados en la «ciencia empírica» posean una verdad que transciende al reconocimiento. La verdad del enunciado de que hay montañas en Australia, por ejemplo, no es transcendente al reconocimiento. (Para una discusión de qué tipos de enunciados empíricos son o no son susceptibles de verdad transcendente al reconocimiento, véase mi artículo «Pragmatism»: *Proceedings of the Aristotelian Society* 95 [1995], pp. 291-306.)

2. Esto no quiere decir que algunos de ellos sólo sean cuasi-enunciados, tal y como ha propuesto Simon Blackburn. Esta postura cuasi-realista comparte con la de Habermas el supuesto, que yo rechazo, de que todos los enunciados genuinamente *verdaderos* tienen el mismo tipo de «validez».

etc. (donde el «etcétera» es, de nuevo, indeterminado). *Pero*, al igual que Wittgenstein y James, *no* pienso que «referirse a», «denotar», «extensión» y otros términos de este tipo estén en lugar de *una y la misma* relación entre un término y las cosas que le «corresponden» en cada caso concreto. Hay muchos *tipos* de «acuerdo» (como James señaló); hay muchos «métodos de proyección» *diferentes* (como Wittgenstein señaló). La «referencia» a la *pasión por la música* que alguien siente es algo completamente diferente de la «referencia» a *mesas y sillas*, y ambas son completamente diferentes de la referencia a la *crueldad* de alguien o a la *manipulación de la opinión pública*. (Incluso la referencia al *azul del cielo* puede ser una cosa totalmente diferente dependiendo de si soy un pintor o simplemente estoy preocupado por si va a llover.) Asumo además que un enunciado «empírico», en este sentido laxo, es corregible. Pero puede ser difícil aplicar estos criterios; por ejemplo, ¿es realmente *corregible* «El agua ha llegado al punto de ebullición al menos una vez en la historia del mundo»? (Wittgenstein emplea un ejemplo similar en *Sobre la certeza*[3]). ¿Es éste un «enunciado empírico» o un «principio marco» o ninguna de esas dos cosas? Parece un «enunciado empírico», pero epistemológicamente es del todo diferente de «El agua ha llegado a ebullición al menos una vez en esta cocina», un enunciado que se le asemeja superficialmente. Pero el espacio no me permite desarrollar estas diferencias aquí con más precisión.

En cualquier caso, yo *no* creo que todos los enunciados empíricos en este sentido laxo sean enunciados *científicos* o que puedan ser comprobados mediante un único método. (Además, no pienso que todos los enunciados de la ciencia puedan ser comprobados por un único método[4].) Los ejemplos de Wittgenstein[5] de afirmaciones tales como que la expresión de la emoción de alguien es auténtica[6] o que alguien está realmente enamorado (*voilà ce que peut dire un coeur vraiement épris*) no son comprobables mediante la recopilación de estadísticas o la realización de experimentos o la aplicación

3. L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970, § 555 [L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1997].

4. Para mi escepticismo con respecto al discurso acerca *del* «método científico», véanse mis artículos «The Diversity of Science», en mi *Words and Life*, cit., pp. 463-480, y «Strawson and Skepticism», en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of P. F. Strawson*, Open Court, Chicago and LaSalle, 1998, pp. 273-292.

5. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, en *Werkausgabe*, cit., Parte II, pp. 540 s. [L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, cit.].

6. Y esto mismo se subdivide en una gran cantidad de casos posibles: por ejemplo, auténtico a diferencia de fingido o auténtico a diferencia de «meramente convencional».

de fórmulas científicas. (Wittgenstein dice que podrían comprobarse mediante una evidencia imponderable y que no todo el mundo tiene el conocimiento de la naturaleza humana requerido para ello.) Creo que aquí Habermas asimila mi posición a la que él considera que es la posición de John Dewey y creo además que malinterpreta el uso que hace Dewey del término «método científico»[7]. Pero, sea como fuere, yo nunca he considerado útil adherirme a la propuesta de Dewey de que ampliemos el término «método científico» de tal modo que se aplique a todos y a cada uno de los usos de la *inteligencia*.

Un caso particularmente importante es el de enunciados como «El trato a los indígenas por los colonizadores europeos fue con frecuencia cruel». Tales enunciados son, desde mi punto de vista, *simultáneamente* juicios de valor *y* enunciados empíricos (en el amplio sentido en el que «Juan está enamorado de María» y «La emoción de Enriqueta es auténtica» están incluidos en la clase de los «enunciados empíricos» sin ser «científicos»). Pero esto no significa que yo crea que es «empírico» el enunciado «Nunca se debería cometer actos deliberados de crueldad sobre personas inocentes simplemente por el placer de hacerlo», un enunciado deontológico universal si es que alguna vez hubo alguno. Hasta donde alcanzo a ver, la única razón que Habermas tiene para pensar que agrupo todos los juicios de valor en una única clase (y que meto toda la clase en el mismo saco con los enunciados científicos) es que yo estoy dispuesto a emplear la palabra *verdadero* para los juicios correctos de *todos* estos tipos diferentes de enunciados. Pero esto *no* muestra que yo crea que las normas *son* juicios de valor (no-deontológicos) o que los juicios de valor (deontológicos o no) son *todos* ellos «enunciados empíricos» o que todos los enunciados empíricos son enunciados científicos, sino simplemente que no estoy de acuerdo con Habermas en que «verdadero» sea una noción de la validez en el sentido en que él lo entiende, a saber, como un término para el tipo de validez que es peculiar de los «enunciados empíricos» (concebidos, en el sentido en que Habermas parece hacerlo, como una clase natural metafísicamente distintiva). Habermas no para de decir que soy un «realista moral» (metafísico) extremo. Yo prefiero decir que soy un *pluralista* de cabo a rabo. Pero soy el tipo de pluralista que reconoce que hay enunciados correctos en muchas clases diferentes de juegos de lenguaje. Y por «correcto» no quiero decir simplemente «correcto si se comparte el proyecto de tal o cual comunidad».

7. Para una interpretación de Dewey completamente distinta de la de Habermas, véase M.-L. Raters-Mohr, *Intensität und Widerstand. Metaphysik, Gesellschaftstheorie und Aesthetik in John Dewey's «Art as Experience»*, Bouvier, Bonn, 1994.

Respecto a (2): Tengo que describir aquí brevemente una familia de posiciones dentro de la filosofía analítica del lenguaje en relación con el predicado gramatical «verdadero» que Habermas simplemente no toma en consideración. Por lo general, nos referimos a esta familia de posiciones mediante la expresión de teorías «desentrecomilladoras» de la verdad. Pero, como argumenté en mis Conferencias Dewey[8], hay al menos tres versiones muy distintas del desentrecomillado: una versión «deflacionaria», representada por Carnap (y por filósofos analíticos contemporáneos como Paul Horwich y Hartry Field), una versión fregeana y la versión que yo defiendo (y que atribuyo al último Wittgenstein).

Primero quiero explicar lo que tienen en común estas teorías. Comparten el énfasis que ponen en el principio que Dummett ha denominado «el principio de equivalencia» (una evidente anticipación de la «convención T» de Tarski)[9], es decir, el principio de que el enunciado o el juicio de que es verdadero que la nieve es blanca o de que es verdadero que el asesinato es malo o de que es verdadero que el dos es el único número primo par (o cualquiera que pueda ser el ejemplo) es equivalente al juicio, respectivamente, de que la nieve es blanca o de que el asesinato es malo o de que el dos es el único número primo par. Si se asume que juzgar que es verdadero que la nieve es blanca (etcétera) es lo mismo que juzgar que la *oración* (en lo que Tarski llamaba el «lenguaje objeto») «la nieve es blanca» es verdadera —esto es una de las cuestiones que distinguían a Frege de Tarski—, entonces se puede expresar el Principio de Equivalencia escribiendo con Tarski:

(T) «La nieve es blanca» es verdadera si y sólo si la nieve es blanca.

Cuando digo que todas las versiones de la teoría del desentrecomillado «ponen el acento» sobre alguna versión del principio de equivalencia, lo que quiero decir es lo siguiente:

1. Los teóricos del desentrecomillado sostienen la concepción de que, cuando «verdadero» se aplica a un enunciado *E* que viene dado de manera explícita, la palabra es *eliminable*. En algunos lugares, por ejemplo, Frege parece sostener que el metaenunciado «Es verdadero que la nieve es blanca» y el enunciado-objeto «La nieve es

8. Estas conferencias están recogidas como la Parte I de *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, cit. [H. Putnam, *La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo*, cit., pp. 1-86]. Toda la tercera Conferencia Dewey se ocupa del tema de la verdad.

9. M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, Duckworth, London, 1973; y *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1981; A. Tarski, «Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen»: *Studia Philosophica* 1 (1936), pp. 261-405.

blanca» expresan uno y el mismo juicio. Si usáramos «verdadero» sólo en oraciones de la forma «*E* es verdadero», donde *E* es la cita de una oración, o en oraciones de la forma «es verdadero que *p*», donde *p* es una oración, entonces la palabra sería *innecesaria*. ¡Por supuesto, esto significa que «verdadero» *no* es el nombre de un *tipo de validez —peculiar a ciertos enunciados—*! ¡Si lo fuera, difícilmente podría ser innecesario!

2. La razón por la que necesitamos «verdadero» y sus sinónimos en nuestros lenguajes es que tenemos que ser capaces de emplear «verdadero» en oraciones de la forma «x es verdadero», donde «x» es una *variable de cuantificación* y no, por así decir, una oración entre comillas. Por ejemplo, si digo «Una de las oraciones que Juan escribió en la página 12 es verdadera» —en la notación del cálculo de predicados: *(Ex) (Juan escribió x en la página 12 & x es verdadera)*—, entonces puedo «eliminar» la palabra verdadero *si y sólo si* sé qué oraciones escribió Juan en la página 12. Es decir, si yo sé, por ejemplo, que las únicas oraciones que Juan escribió en la página 12 son «La nieve es blanca», «El asesinato es malo» y «El dos es el único número primo par», entonces sé que este enunciado tiene el mismo valor de verdad que «Juan escribió 'La nieve es blanca', 'El asesinato es malo' y 'El dos es el único número primo par' en la página 12 y o bien la nieve es blanca, o el asesinato es malo o el dos es el único número primo par»; y esta última oración no contiene la palabra «verdadero». Pero si no sé qué oraciones escribió Juan, entonces no puedo construir una oración materialmente equivalente que no contenga la palabra «verdadero»[10].

En resumen, un predicado con la propiedad lógica de *verdadero* (la «propiedad del desentrecomillado») es necesario por razones *lógicas*, no por razones *descriptivas*.

Las diferencias entre las diferentes versiones del desentrecomillado son, muy a grandes rasgos, las siguientes[11]. Para Frege, «verdadero» es un predicado de los «pensamientos» y los pensamientos no consisten en *palabras*. La cuestión de si son objetos platónicos o si desafían la dicotomía platónico/no-platónico es un asunto controver-

10. Dicho con más exactitud, no puedo construir tal oración sin emplear el complejo procedimiento de la teoría de conjuntos que Tarski describió en «Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen» [véase la nota anterior (*N. de los T.*)]. E incluso esto no funcionará si no sé en qué lenguaje escribió Juan. Para una discusión de lo que logra y no logra el procedimiento de Tarski, véase H. Putnam, «A Comparison of Something with Something Else», en Íd., *Words and Life*, cit., pp. 330-350.

11. Para los detalles, véase la tercera de mis «Conferencias Dewey», citada más arriba [véase la nota 109; trad. cast., pp. 53-86 (*N. de los T.*)].

tido entre los intérpretes de Frege; en cualquier caso, la versión de Frege presupone una metafísica de los «pensamientos». En el extremo completamente opuesto se sitúa Tarski, para quien «verdadero» es un predicado de las oraciones y *las oraciones son meras secuencias de marcas sobre el papel* (o, más bien, tipos de tales secuencias). Para Wittgenstein (y para mí), «verdadero» es un predicado de *oraciones que son usadas de determinadas maneras*, esto es, un predicado de objetos que no son ni meramente sintácticos (como las oraciones de Tarski) ni completamente independientes del uso de los objetos sintácticos dentro de una particular comunidad de lenguaje. Pero no puedo extenderme más sobre estas importantes diferencias en este momento[12].

Sin embargo, todavía tengo que mencionar un aspecto más para mostrar cómo y hasta qué punto Habermas realmente «pasa de largo al hablar de mí» cuando cree que se está encontrando de frente conmigo. Quien defiende una concepción «lógica» de la noción de verdad (esto es, una concepción que procede de Frege y de Tarski, cualesquiera que sean las diferencias entre ellos) tiene una buena razón acerca de por qué sólo necesitamos una única noción de verdad, que es aplicable a juicios de clases epistemológica y metafísicamente diferentes, y *no una* noción aplicable a las «normas», *otra* aplicable a los «enunciados empíricos» y una *tercera* aplicable a los «enunciados matemáticos», como parece preconizar Habermas. La razón es que la *lógica*, comenzando ya con el cálculo proposicional, *combina* estas diferentes clases de enunciados en expresiones moleculares singulares y permite extraer inferencias a partir de tales combinaciones. Por ejemplo:

1. Si Juan estudia más diligentemente, tocará mejor el piano.
2. Juan ha estudiado más diligentemente.
3. [Por lo tanto:] Juan toca ahora mejor el piano.

Ésta es una inferencia válida, *no obstante* el hecho de que el antecedente de (1) es una oración descriptiva y el consecuente un juicio de valor (del tipo «mixto» empírico-evaluativo).

He aquí el comentario de Habermas a un ejemplo similar:

> Como un realista en toda regla [*sic*], Putnam intenta evitar esta bifurcación de la razón y la correspondiente diferenciación de la dimensión de validez (en una validez veritativa y una validez deóntica). Para ilustrar la *indivisibilidad* de la dimensión de la validez [*sic*], ha usado en alguna ocasión ejemplos tales como la oración «Si Pedro hubiera sido más aplicado, habría llegado a ser un mejor filósofo». De hecho, la lógica establece conexiones entre todas estas expresiones,

12. Son el tema de la conferencia mencionada en la nota anterior.

> no importa de qué dominio semántico procedan. Pero, como muestra el supuesto contraejemplo, la conexión de cláusulas lógicas no indica una nivelación de los modos ilocucionarios, porque siempre hay un modo que tiene precedencia para el acto de habla en su conjunto.

Obviamente, Habermas supone que estoy argumentando en contra de una «bifurcación de la razón y la correspondiente diferenciación de la dimensión de validez (en validez veritativa y validez deóntica)». Pero este no era en absoluto el sentido del ejemplo. (Aunque, desde luego, niego una simple bifurcación en sólo *dos* dimensiones de validez.) Habermas piensa que el ejemplo está en función de mi supuesto deseo de ignorar el hecho de que el antecedente y el consecuente de «Si Pedro hubiera sido más aplicado, habría sido un mejor filósofo» pertenecen a diferentes dimensiones de validez; y piensa que mi supuesta creencia en sólo *un* tipo de validez es lo que me convierte en un «realista en toda regla». Pero el sentido del ejemplo era simplemente *enfatizar* un hecho que Habermas mismo hace notar de pasada (pero cuya importancia no llega a ver), a saber, que la lógica establece conexiones entre todas estas expresiones, no importa de qué dominio semántico procedan. Dado que «verdadero» es *la* noción lógica sobre cuya base se definen las nociones semánticas centrales de *consecuencia* y *validez*, el mismo hecho que Habermas menciona *exige* que «verdadero» *valga* para todos los enunciados auténticos *en el sentido lógico de «enunciado», es decir, para todas las «expresiones» a las que se aplica la lógica.*

Respecto a (3): (Esto es, respecto a la afirmación de Habermas de que todos los enunciados éticos correctos —es decir, tanto las normas como los juicios de valor que no tienen la forma de «oraciones de deber» universales— tendrían el mismo tipo de validez que los enunciados empíricos/científicos). Como acabo de explicar, esto es una equivocación (que aparentemente se basa en mi defensa de la aplicabilidad universal de «verdadero» y «falso»). De hecho, no creo que haya un «modo de validez» común a todos los enunciados empíricos o a todos los enunciados científicos y soy perfectamente consciente de la diferencia entre «deber» y «ser» (como también soy consciente de que los límites entre ellos son borrosos en muchos contextos).

5. *Habermas y el pluralismo de los valores*

Estoy de acuerdo con Habermas en que hay juicios de valor sobre los que no se debería ser «pluralista». El carácter incorrecto de tratar a

otras personas como meros medios que se podrían manipular no es algo respecto a lo cual uno pueda reconocer otras opiniones como igualmente «legítimas» o igualmente «válidas» (excepto, desde luego, en el sentido mínimo de que esas opiniones, en cuanto que realmente sean tan sólo *opiniones*, gozan de los derechos de «libertad de habla» y de «libertad de expresión» en un régimen democrático saludable). Hay cosas que sería incorrecto prohibir por ley, pero que son incorrectas a pesar de todo. Ahora bien, el reconocimiento de un amplio ámbito de asuntos sobre los que no se concede al Estado ningún derecho a legislar no significa que no haya algo correcto o incorrecto respecto a estos asuntos. La instrumentalización descarada de otros es, como dice Habermas, una vulneración de una norma válida *universalmente.*

¿Pero qué sucede con las normas que tienen excepciones (lo que ocurre de hecho con la mayoría de las normas) y con los valores que no son normas? Aquí Habermas parece temer que hablar de una corrección o incorrección objetivas vulneraría de algún modo el pluralismo que forma parte de una conciencia moderna ilustrada. Aparte de esto, cree que ese discurso presupone un punto de vista metafísico que él denomina «realismo moral». ¿Pero están justificados estos temores? Yo creo que no lo están.

5.1. *Sobre la cuestión del pluralismo*

Sin duda, el «pluralismo» es un principio más robusto que la mera *tolerancia. Tolero* puntos de vista que no considero dignos de respeto en lo más mínimo, incluidos puntos de vista que son extremadamente intolerantes, así como tolero también puntos de vista con los que no estoy de acuerdo, aun cuando los respete. Ahora bien, ¿qué es el «pluralismo»?

La siguiente afirmación constituye el corazón de mi propia concepción del pluralismo:

No se puede ser un pluralista consistente y aceptar (o actuar como si se aceptase) la afirmación de que un modo de vida o una tradición religiosa o una orientación sexual, etc., sea la «luz» y todas las demás sean la «oscuridad». No obstante, esta afirmación define tan sólo un «pluralismo mínimo». Una versión más fuerte se define mediante la afirmación, que también acepto, de que *al menos algunos seres humanos que tienen otros modos de vida, tradiciones religiosas, orientaciones sexuales, etc., distintos a los míos disponen de intuiciones que yo no tengo, o que no he desarrollado ni por asomo en la misma medida, precisamente porque ellos tienen esos otros modos de vida, tradiciones*

religiosas, orientaciones sexuales, etc. Sin embargo, ésta no parece ser la forma como Habermas entiende el pluralismo.

No parece ser la concepción de Habermas porque hablar de *intuiciones* significa tanto como afirmar que hay cosas que los miembros de estas otras comunidades creen que son *verdaderas* y cuyo aprendizaje podría resultar beneficioso para los miembros de mi comunidad. Tomemos el caso de las tradiciones religiosas. Los budistas, por ejemplo, han meditado desde hace más de dos milenios acerca del significado de la *compasión* y han desarrollado un modo de vida que sitúa esta meditación en el lugar central y que proporciona conceptos para ella. Suponer que no han logrado en todo este tiempo *comprender* algo acerca de lo que significa vivir una vida compasiva y algo que los judíos, los cristianos, los musulmanes y los ateos no han comprendido, es arrogancia y algo peor que arrogancia; es una forma de ceguera.

Para Habermas, sin embargo, parece que yo puedo cuestionar o suscribir tan sólo de dos modos un juicio de valor emitido por un miembro de otra comunidad: 1) puedo preguntarme si es *permisible* deontológicamente, en el sentido de que no vulnera ninguna de las normas universales (¿mínimas?) que Habermas subraya; y 2) puedo preguntarme si contribuye a un proyecto de vida o un proyecto de vida colectiva que redunda en el interés de todos aquellos afectados por ese proyecto. Pero ésta es una visión extremadamente estrecha de miras (y creo que irrealista) de aquello de lo que se trata en las discusiones actuales acerca de ideales de vida discrepantes.

Tomemos el siguiente ejemplo. Desde el comienzo de la revolución sexual, la cual se ha ido consiguiendo de manera progresiva en Occidente desde hace más de un siglo, ha habido enormes desacuerdos sobre el valor de la *castidad*. Algunas comunidades (de cristianos tradicionales y de judíos y de musulmanes, por ejemplo) insisten en que la castidad es un valor importante y en que las interpretaciones tradicionales de este valor son las únicas correctas. Otros, entre los que me incluyo, creen que el contraste entre castidad y promiscuidad capta algo que es importante para vivir moralmente; pero este contraste no podría meterse por la fuerza en el lecho de Procusto de las interpretaciones religiosas tradicionales. Y todavía hay otros que lo ven como un mero prejuicio que mutila la libre sexualidad humana. Estoy en desacuerdo con el primero y con el último de estos tres puntos de vista. Y mi desacuerdo no es simplemente un desacuerdo acerca de cómo ciertas prácticas «afectan a todos los implicados»; es más bien parte de un intento por elaborar una concepción rica y sensible de la vida buena. Como he argumentado al comienzo, la «ob-

jetividad» de términos como «castidad» y «crueldad», como «rico» y «sensible» (y, por lo demás, también de términos que son necesarios para la misma ética del discurso: «respeto a los otros», «no-manipulación», «sinceridad») es un presupuesto no para la «validez» de las normas «universales» de la ética del discurso, sino para su *determinación de contenido*[13].

5.2. *Sobre la cuestión del «realismo moral»*

Para Habermas, la única concepción «postradicional» de la validez disponible para los enunciados morales es el «*merecimiento de reconocimiento* universal». Según mi punto de vista, éste es en el mejor de los casos un criterio puramente *formal*. Si la validez de este criterio se siguiera de la corrección de una definición peirceana de la verdad (o de una concepción peirceana de la verdad para los enunciados morales), entonces no tengo nada que añadir a mis críticas en el artículo que Habermas comenta. Si no es así, entonces simplemente señalo que no vamos a obtener, de hecho, un acuerdo *universal* sobre *nada*. ¡Ni siquiera sobre el enunciado de que el mundo no es plano! Y si se me recuerda que no es el reconocimiento universal lo que está en juego, sino el merecimiento de reconocimiento, entonces debo decir que la cuestión de si un juicio moral es *merecedor* de reconocimiento universal no es más que (tautológicamente) la pregunta de si es *correcto*; nada se añade con ello al hecho de hablar de «reconocimiento», a menos que se suponga que la imagen peirceana de la verdad y de la convergencia a la verdad es realmente correcta. Pero esto es algo que encuentro increíble.

6. *Conclusión*

A pesar de nuestros desacuerdos, sigo admirando la amplitud sin parangón del conocimiento de Habermas, su profundidad y su visión democrática. Lo que le llena a Habermas de desconfianza y lo que teme de mi forma de defender esta misma visión democrática es mi creencia de que los puntos de vista pueden ser correctos o incorrectos incluso cuando ninguno de todos nosotros llegue jamás a una concepción unitaria en cuanto a lo que son. A sus ojos, esto parece

13. No tengo aquí espacio para discutir la significación de los supuestos «fuertes límites culturales entre diferentes colectivos», de los que habla Habermas en su texto. Para una crítica a este modo de tratar la cuestión, véase M. Moody-Adams, *Fieldwork in Familiar Places: Morality, Culture and Philosophy*, cit.

forzarme a un realismo moral extremo, a una especie de platonismo, que sería incompatible, por cierto, con mi pragmatismo. Pero esta creencia no procede del platonismo. Procede más bien de una creencia que es simultáneamente una creencia pragmatista y «wittgensteiniana», la de que no hay un punto de vista del ojo de Dios desde el cual podamos decir que algunos de los enunciados que consideramos correctos y para los que ofrecemos argumentos razonables no son ni siquiera en principio susceptibles de «validez universal», sino que sólo son susceptibles de algún tipo de razonabilidad relativa a la comunidad[14]. La cuestión que nos separa, y que sigue pendiente para una posterior discusión en el futuro, es si el intento de Habermas de dividir los juicios de valor en aquellos que son susceptibles de «merecer reconocimiento universal» y aquellos que no lo son es o no es un intento de hablar desde ese punto de vista del ojo de Dios.

14. Aquí me apoyo en la lectura *anti*-relativista de Wittgenstein que defendí en «Wittgenstein on Reference and Relativism», en mi *Renewing Philosophy*, cit., pp. 158-179 [*Cómo renovar la filosofía*, cit., pp. 221-245].

FUENTES

H. Putnam, «Werte und Normen», en L. Wingert y K. Günther (eds.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2001, pp. 280-313.

J. Habermas, «Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus», en M.-L. Raters y M. Willaschek (eds.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2002, pp. 280-305.

H. Putnam, «Antwort auf Jürgen Habermas», en M.-L. Raters y M. Willaschek (eds.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, cit., pp. 306-321.

OTROS TÍTULOS

JÜRGEN HABERMAS

Aclaraciones a la ética del discurso
El Occidente escindido
Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso
Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica
Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad
Más allá del Estado nacional
Tiempo de transiciones
Verdad y justificación

MAX HORKHEIMER

Crítica de la razón instrumental
Sociedad, razón y libertad

PAUL RICOEUR

Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada

RICHARD RORTY

Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía

LUIS ARENAS, JACOBO MUÑOZ
Y ÁNGELES J. PERONA (EDITORES)
El retorno del pragmatismo

MANUEL SACRISTÁN
Lecturas de filosofía moderna y contemporánea

LUIS SÁEZ RUEDA
Movimientos filosóficos actuales

JOSÉ LUIS L. ARANGUREN
Ética. Obras completas, vol. 2

VICTORIA CAMPS, OSVALDO GUARIGLIA
Y FERNANDO SALMERÓN (EDITORES)
Concepciones de la ética. EIAF, vol. 2

ERNESTO GARZÓN VALDÉS
Y FRANCISCO J. LAPORTA (EDITORES)
El derecho y la justicia. EIAF, vol. 11

FRANCISCO J. LAPORTA
El imperio de la ley. Una visión actual

JUAN ANTONIO CRUZ PARCERO
El lenguaje de los derechos. Ensayo para una teoría estructural de los derechos

GIANLUIGI PALOMBELLA
La autoridad de los derechos. Los derechos entre instituciones y normas

Hilary Putnam

Profesor emérito en la Universidad de Harvard, es indiscutiblemente uno de los filósofos contemporáneos más importantes. La riqueza y la profundidad de su obra no sólo destacan por la amplitud de sus discusiones sobre temas en diversas áreas filosóficas (como la filosofía del lenguaje, la filosofía de la ciencia, la epistemología y la filosofía de la mente), sino también por las notables transformaciones de sus posiciones realistas a lo largo de más de cinco décadas. Desde la segunda mitad de los años ochenta del siglo pasado ha venido elaborando una filosofía moral acorde con sus planteamientos realistas al tiempo que ofrecía una brillante rehabilitación de temas centrales del pragmatismo estadounidense.

Entre sus obras traducidas al castellano cabe señalar *Las mil caras del realismo* (1994), *El pragmatismo: una cuestión abierta* (1999), *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos* (2004) y *Razón, verdad e historia* (2006).

Jürgen Habermas

Profesor emérito en la Universidad de Fráncfort y profesor visitante en Northwestern University. Como afirma Putnam en este volumen, es «uno de los gigantes del pensamiento europeo de nuestro tiempo» y un autor cuyos trabajos «sobrepasan los límites de cualquier disciplina académica establecida». En el presente libro, ensamblando tesis y doctrinas de la teoría pragmática de la comunicación, la teoría moral, la teoría política y la epistemología, Habermas enfoca la exégesis filosófica de las posiciones realistas de Putnam desde el modelo del «pragmatismo kantiano», que desarrollara en *Verdad y justificación* (Trotta, ²2007).

De Jürgen Habermas han sido también publicados en esta misma Editorial *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica* (1999), *Aclaraciones a la ética del discurso* (2000), *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad* (2001), *Tiempo de transiciones* (2004), *El Occidente escindido* (2006), *Más allá del Estado nacional* (⁴2008) y *Facticidad*